التوحيد عند الشيخ ابن تيمية

السيد كمال الحيدري دام ظله

بقلم

خليل العاملي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمات تمهيدية

١ . مكانة التوحيد في الفكر الديني

٢ . أقسام التوحيد الذاتي

٣. اتجاهات في معرفة الله تعالى

٤ . معرفة الصفات الإلهية وموقف المدارس الإسلامية



(١)

مكانة التوحيد في الفكر الديني

- أهمّية التوحيد
- فطرة التوحيد
- الكمال والمعرفة التوحيدية
- فضيلة المعرفة التوحيدية
- حقيقة التوحيد والمراد منه وأقسامه
- أساس المعرفة التوحيدية

أهمية التوحيد

التوحيد، من صفات الله تعالى. وهو صفة سلبيّة، بمعنى «نفي الشريك». وهو مقدّم على الصفات الأخرى، فهو الأصل الأوّل من أصول الدين.

ولذا كان الاهتمام الدينيّ منصبّاً على التوحيد، وليس على إثبات وجود الله تعالى. فما خلا شرذمة من الناس ـ هم الملاحدة ـ ليس هناك من لديه شكّ في وجود الله سبحانه وتعالى.

إنّ الإنسانية لا تعيش مشكلة إلحاد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسوّغ تركيز الجهود على إثبات وجود الله سبحانه، فالواقع الإنساني كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشري متّجه صوب الإيمان دائماً.

وإذا كانت البشريّة تعيش مشكلة على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتّى قيام الساعة، فإنّما هي في مجال التوحيد ونفي الشريك، والشرك يسري ـ ولو بشكل خفيّ ـ حتى في كثير من المؤمنين؛ قال تعالى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾ (يوسف: ١٠٦). لذلك لخّص الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام كلّ القضية بقوله: «**وكمال التصديق به توحيده**»[١].

وعند العودة إلى القرآن الكريم نراه يُعنى بالتوحيد ويؤكّده في نفسه وفي آثاره التربويّة والنفسيّة والاجتماعية بما لا يوازي تأكيده وعنايته بأيّ موضوع عقَدي آخر، إلّا المعاد الذي يؤكّده ويُعنى به في نفسه وما يترتّب عليه من آثار تربويّة واجتماعيّة بما يفوق تأكيده وتركيزه على التوحيد.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

وإذا ما أشرفنا على المسألة من جهتها الأخرى حيث يقابِل الشركُ التوحيدَ، ستبرز تجلّيات وآثار أخرى للتوحيد في الحياة العمليّة.

يحسب الإنسان نفسه موحِّداً، بيد أنّه في الواقع مشرك، يتحرّك تحرّكاً شركياً، وكلّ ما هناك هو الاختلاف في مصداق الشرك، فبعض مصاديقه واضح وبعضها خفيّ، وبعضها ملتبس، وقد تظافرت الأحاديث في أنّ الشرك ينقسم إلى جليّ وخفيّ، وأنّه أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء! لذلك لا ينبغي أن ينحصر تصوّر الشرك في أذهاننا على مصداقه الواضح الذي ينصرف إلى عبادة الأصنام، وإلا فهل الذي يتّجه إلى الصنم ويتوسّل إليه هو وحده المشرك، أمّا الذي يتّجه إلى عبادة المال أو إلى عبادة هواه وإطاعته فهو موّحد؟!

لابدَّ من العودة إلى كتاب الله لننظر الحدود التي يرسمها بين التوحيد والشرك؛ يقول تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾ (الجاثية: ٢٣)، ﴿**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ**﴾ (القصص: ٥٠).

ثمَّ يأتي النهي عن اتّباع الهوى: ﴿**فَلاَ تَتَّبِعُوا الْهَوَى**﴾ (النساء: ٣٥)، ﴿**وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ**﴾ (الكهف: ٢٨).

قد يتساءل بعض الناس عن فائدة هذا البعد، وهل هناك مشكلة تعود على الإنسان إذا ما جهل مراتب الشرك؟ نقول: أجل، هناك مشكلة تنبع من قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ**﴾ (النساء: ٤٨).

فطرة التوحيد

المنهج القرآني في التوحيد يتجنّب البحث ـ كما أسلفنا ـ في إثبات وجود الله، ويتناول موضوعه في زاوية توحيد وجوده وألوهيّته وربوبيّته وغيرها من مراتب التوحيد؛ ومغزى ذلك أنّ القرآن يتعامل مع وجود الله كأمرٍ ثابتٍ

جُبل عليه الإنسان، مودع في فطرته ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم: ٣٠).

والأحاديث متظافرةٌ في تفسير الفطرة بالتوحيد.

* عن هشام بن سالم، قال: «قلت للإمام الصادق عليه السلام: ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾؟ قال: **التوحيد**»[١].

* عن زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: أصلحك الله، قول الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ قال عليه السلام: **فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم**. قلت: وخاطبوه؟ فطأطأ رأسه، ثمَّ قال: **لولا ذلك لم يعلموا مَن ربّهم ولا مَن رازقهم**»[٢].

وقول الإمام عليه السلام: «**عند الميثاق**» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف: ١٧٢).

* قال زرارة: «سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ**﴾ قال عليه السلام: **أخرج من ظهر آدم ذريّته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ، فعرّفهم وأراهم صُنعه، ولولا ذلك لم يعرف أحدٌ ربّه**»[٣].

* وهذا ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في ظلال هذه الآية أيضاً حيث قال: «**فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدرِ أحدٌ مَن خالقه ورازقه**»[٤].

---

(١) الكافي: ج٢ ص١٢، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح١.

(٢) التوحيد (للصدوق): ص٣٣٠، باب فطرة الله عزّ وجلّ الخلق على التوحيد، ح٨.

(٣) الكافي: ج٢ ص١٣، ح٢.

(٤) تفسير القمّي: ج١ ص٢٤٨.

وإذا كان كلّ إنسان مولوداً على الفطرة ـ كما عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**كلّ مولود يولد على الفطرة**، يعني: المعرفة بأنّ الله عزّ وجلّ خالقه»[1] ـ إذن فكلّ إنسان مولود على التوحيد؛ لأنّ الفطرة هي التوحيد ومعرفة الله سبحانه.

وهكذا صار الأصل الأوّل من أصول الدين توحيد وجود الله تعالى لا إثبات وجوده.

الكمال والمعرفة التوحيدية

هناك صلة بين الكمال والمعرفة التوحيديّة. فالإنسان مشدود في حركته الحياتيّة إلى كماله، وثَمَّ نقطة يلتقي عندها الكمال بالتوحيد ينبغي معرفتها.

لقد أشار القرآن الكريم في آيات عديدة إلى أنّ كلّ شيءٍ مسخّرٌ لأجل الإنسان؛ قال تعالى: ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ**﴾ (الجاثية: ١٣)، وحتى الملائكة مسخّرة لتدبير أمور الإنسان ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا**﴾ (النازعات: ٥)، فيما تقوم به وفاقاً لدورها في إنزال الوحي والرزق وغير ذلك. ما تهدف إليه حركة التسخير هذه هو أن يتحرّك الإنسان صوب كماله النهائي.

وعندما نأتي إلى القرآن لنستنطقه عن هدف الخلق، يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦). وهذه العبارة لا تمثّل الهدف النهائي لوجود الخلق وإنّما هي وسيلة فقط لبلوغ الكمال النهائي المتمثّل في اليقين بالله ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ (الحجر: ٩٩).

والذروة في هذا اليقين هو ما بلغه أنبياء الله العظام على هذا الخطّ، حيث يصف القرآن الكريم مقام خليل الرحمن بقوله: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٥).

---

(١) الكافي: ج٢ ص١٣، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح٤.

فكلّ شيءٍ إذن مسخّرٌ للإنسان كي يبلغ كمالَه، وكمالُ الإنسان في معرفة الله، وبلوغِ اليقين بهذه المعرفة.

وهنا يلتقي الكمالُ بالمعرفة التوحيديّة وفقَ مسارٍ يرسمُ الإمامُ أميرُ المؤمنين عليُّ بن أبي طالب عليه السلام خطواتهِ بدقّةٍ في قوله: «**أوّل الدين معرفتهُ، وكمالُ معرفته التصديقُ به، وكمالُ التصديقِ به توحيدُه، وكمالُ توحيده الإخلاصُ له، وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه**»(١).

فضيلة المعرفة التوحيدية

قبل الدخول في تفاصيل البحث العلمي للتوحيد وأنواعه ومقوّمات كلّ نوع، نمرّ على إضمامةٍ من الأحاديث الشريفة في هذا المجال؛ لما تحدثِه لدى الإنسان الموحِّد من شحنة مكثّفة من الأحساس التوحيدي ترشد لمكانة الموحّدين، وتمهّد السبيل للبحث العملي، بما تحدثه من انشراح في النفوس والصدور.

في الأحاديث الشريفة تركيز كبير على ثواب الموحّدين يقوم على أساس ما يحمله الموحِّدون من معرفة توحيديّة. فإذا ما أجَلْنا الطرف في كتابٍ واحدٍ من كتب أحد علمائنا المحدّثين وهو أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين المشهور بالصدوق (ت: ٣٨١هـ) نراه يفرد في كتابه النفيس «التوحيد» باباً بعنوان «ثواب الموحِّدين» يسرد فيه عدداً كبيراً من الأحاديث تصل إلى خمسة وثلاثين حديثاً، منها:

* عن أبي سعيد الخدريّ، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلّا الله**»(٢).

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

(٢) توحيد الصدوق: ص١٨.

* وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **خير العبادة قول لا إله إلّا الله**»(١).

وعن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**الاستغفار وقول لا إله إلّا الله خير العبادة**»(٢).

وفيه إشارة إلى قول الله سبحانه: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ**﴾ (محمّد: ١٩).

وفي السياق ذاته ما ورد عن جابر بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**الموجبتان؛ مَن مات يشهد أن لا إله إلّا الله [وحده لا شريك له] دخل الجنّة، ومن مات يشرك بالله دخل النار**»(٣).

والمقصود من الموجبة في الحديث هو ما يوجب دخول الجنّة وما يوجب دخول النار. فالتوحيد يوجب دخول الجنّة، ولكن ليس مطلق التوحيد بل التوحيد بشرطه وشروطه، والشرك يوجب دخول النار ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ (النساء: ٤٨).

وفي ما يكون قيداً لكلمة التوحيد لكي يستوجب صاحبها الجنّة، جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «**إنّ لا إله إلّا الله كلمة عظيمة كريمة على الله عزّ وجلّ، من قالها مخلصاً استوجبَ الجنّة**»(٤).

فليست هذه الكلمة تستوجب الجنّة مطلقاً، وإنّما تستوجبها لصاحبها مع الإخلاص، وكما قال الإمام علي عليه السلام: «**وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**».

---

(١) المصدر نفسه: ص١٨.

(٢) الأصول من الكافي: ج٢ ص٥٠٥.

(٣) توحيد الصدوق: ص٢٠.

(٤) بحار الأنوار: ج٣ ص٥، الباب الثالث، ح١٣.

أمّا من يقولها كاذباً غير مخلص، فالحديث يشير في تتمّته إلى أنّ جزاءَه بها في هذه الدنيا أن تعصم ماله ودمه فقط، ولا شيء له في الآخرة إلّا الخزي والنار: «**ومن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلى النار**»(١).

وبذلك يتّضح أنّ ما يُرجى في كلمة التوحيد من ثواب للموحّدين ليس مطلق اللقلقة والذكر اللساني ـ وإن كان للذكر اللساني ثوابه في حال توافر شروطه ـ بل أن تقترن بشروطها، وأهمّها أن يقولها الناطق بها بإخلاص، وللإخلاص حدوده في المعرفة والنفس والسلوك كما بيّنت الآيات والروايات كما مرّ.

* عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**من قال لا إله إلّا الله مخلصاً دخل الجنّة، وإخلاصه أن تحجزه لا إله إلّا الله عمّا حرّم الله عزّ وجلّ**»(٢).

وما يمكن المصير إليه أنّ التوحيد هو الأساس الذي به يتميّز أهل الجنّة من أهل النار.

حقيقة التوحيد والمراد منه وأقسامه

في ضوء الأحاديث المتقدمة يتساءل الباحث عن المراد بالتوحيد، والمطلوب منه، وبمَ يوحّد الله سبحانه؟

نسعى إلى تقريب صورة المسألة من خلال مثال نستمدّه من الإنسان نفسه كموجود طبيعيّ. إذا ما قمنا بعملية تحليل للمركّب الذي يُطلَق عليه «الإنسان» وجدناه يتألّف من «ذات وصفات وأفعال»، فلهذا الموجود ذات وهوية، وله صفات، كما أنّ له أفعالاً. أمّا الذات أو الهوية فالمقصود منها هو

---

(١) التوحيد (للصدوق): ص٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٧.

ما يتميّز بـه الإنـسان عـن غـيره، فلـو دخلنـا بعمليـة مقارنـة بـين الإنـسان والموجودات الأخرى لرأينا أنّ هناك عدداً من العناصر المـشتركة بيـنهما، كـما أنّ هناك أمراً يميّز الإنسان عن بقيّة الموجودات. لو بدأنا بعنصر الجسميّة وأن الإنسان جسم من الأجسام، لرأينا أنّ هذا ليس ممّا يختص بالإنسان، بـل هـو عنصر مشترك بين جميع الموجودات الماديّـة. فـما مـن موجـود مـادّي إلّا ولـه جسم، وله طول وعرض وعمق ونحو ذلك. ولو لاحظنا في عمليّـة المقارنـة عنصر النموّ لرأيناه لا يختصّ بالإنسان وحده، بل هو عنصر مـشترك موجـود في الحيوان والنبات أيضاً.

كذا الحال لو انطلقنا من عنصر التحرّك الإرادي، فيما يقال عـن الإنـسان ـ في المنطق ـ من أنّه جسم حسّاس متحرّك بالإرادة، فإنّ هذا أيضاً لا يخـتصّ بالإنسان وحده بل الحيوانـات هـي الأخـرى موجـودات متحرّكـة بتحـرّك إراديّ؛ لذلك راح المناطقة والفلاسفة يبحثون عمّا يميّز الإنسان عن غيره فيما وراء هذه العناصر المشتركة، فاستقرّوا عـلى النطـق عنـدما ذكـروا في حقيقـة الإنسان أنّه حيوان ناطق.

ومع اختلافهم في تحديـد المـراد مـن النطـق؛ أهـو القابليـة عـلى الـتكلّم والحديث، أم القابليّة على إدراك المفـاهيم الكليّـة؟ بعبـارة أخـرى: أهـو أمـرٌ مرتبط بنطق الإنسان وتكلّمه اللساني، أم بتعقّله وإدراكه؟ بغـضّ النظـر عـن هذا كلّه، وسواء كان المراد هذا أو ذاك، فقد اتّفقوا على أنّ ما يميّز الإنسانَ عـن غيره من الموجودات ـ كالحجر والشجر والبقر والغـنم والـسماء والأرض ـ لا يتمثّل في عناصره الجسميّة أو النموّ أو الحركـة الإراديّـة ونحـو ذلـك، وإنّـما يكمن بتلك الحقيقة التي أطلقوا عليها خاصّة النُّطق.

هذه الحقيقة التي تميِّز الإنسان عن غيره هي التي يعبَّر عنها بهويّة الإنسان

وذاته، ومن أهمّ خصائصها أنّها لو أخذت من الإنسان وسُلبت عنه لما بقي إنساناً؛ لأنّ إنسانيته متقوّمة بها.

يمكن توضيح المسألة بالماء، فحقيقة الماء أنّه مركّب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين، ولو سُلب منه أحد هذين العنصرين لما بقي ماء، ومعنى ذلك أنّ حقيقة الماء مركّبة من هذين العنصرين، كذلك حقيقة الإنسان وهويّته فهي أيضاً قائمة ومختصّة بالخصلة التي يعبِّر عنها المناطقة بـ«الناطقيّة»، وهذه الخصوصيّة هي التي يعبَّر عنها بـ«الذات». ثمَّ في مقابل الذات أمر آخر يعبَّر عنه بالصفات. فلو أخذنا الهويّة الإنسانيّة كمثال، فإنَّ لها مجموعة من الصفات، فتارةً يكون الإنسان عالماً، وأخرى لا يكون، وتارةً يكون شجاعاً وأخرى لا يكون، وتارة يكون رحيماً وأخرى لا يكون، وهكذا. يعبَّر عن هذه الخصال بصفات الإنسان، والفرق بين الذات والصفة أنّ الذات إذا فقدت تلك الحقيقة المقوِّمة لها فلن تبقى بل تتغيّر وتفقد هويّتها، بخلاف الصفة؛ فالإنسان إنسان سواء كان عالماً أم لم يكن.

الأمر نفسه ينطبق على مثال الماء، فالبرودة والحرارة هما صفتان من صفاته، إذ قد يبرد الماء وقد يكون حارّاً، ولكن لو ارتفعت الحرارة والبرودة فلا ترتفع حقيقة المائية عن الماء؛ لأنّها متقوّمة بشيء آخر، وهذا معناه أنّ الصفة شيء غير الذات.

وهذه المقولة تصحّ مادام الحديث يدور حول الموجودات الممكنة الحادثة، أمّا في الواجب سبحانه فإنّ صفاته عين ذاته.

إذن الصفة هي عبارة عن تلك الهيئات والأمور التي قد توصف بها ذات من الذوات وقد لا توصف. وفرق الصفة عن الذات أنّ الصفة سواءٌ كانت موجودة أو رُفعت تبقى الذات على حالها، أي تبقى للموجود هويّته بما هي

عليه دون أن يطرأ عليها تغيير.

لكن هناك نسق ثالث يدخل في تركيبة الإنسان بالإضافة إلى الذات والصفات. فعلاوة على أنّ الإنسان حيوان ناطق من صفاته أنّه عالم، جاهل، شجاع، جبان، بخيل، جواد، رحيم، قاسٍ وما إلى ذلك، فإنَّ له أفعالاً تُنسب إليه كالقيام والجلوس والنوم واليقظة والأكل والشرب ونحوها. وبذلك ينتهي المركّب الإنساني إلى ذات وصفات وأفعال.

في ضوء هذه المقدّمة يتبيّن أنّ الحديث عندما يجري عن توحيد الله سبحانه فهو تارة يدور عن الوحدة الذاتية التي تقع فيها الوحدة كصفة للذات، بما يعني أنّ ذاته واحدة، وثانية عن التوحيد الصفاتي بما يدلّ على أنّ صفاته واحدة، وثالثة عن الأفعال بما يفيد أنّ أفعاله واحدة، وأنّ كلّ ما في الوجود إن هو إلَّا فعله، وهو ما يُصطلح عليه بالتوحيد الأفعالي.

وبناءً على ذلك فإنَّ عقيدة التوحيد هي إيمان الموحِّد بتوحيد الله الذاتي والصفاتي والأفعالي؛ وقد أشارت الآيات القرآنية إلى هذه المراتب التوحيديّة الثلاث.

وممّا جاء في الروايات في الدلالة على هذه المراتب ما ورد عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنّه قال: «**جاء جبرائيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا محمّد طوبى لمن قال من أمّتك: لا إله إلَّا الله وحده وحده وحده**»[1]. فمع أنّه من المحتمل أن يكون تكرار «وحده، وحده، وحده» قد جاء لغرض التأكيد، لكن يُحتمل ـ والله العالم ـ أن يكون في الرواية إشارة إلى التوحيد في مراتبه الثلاث، أي وحده ذاتاً، ووحده صفةً، ووحده فعلاً، ومن ثَمَّ تكون قد استوعبت التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي.

---

(١) التوحيد (للصدوق): ص٢١.

ومن الأمور المهمّة التي تجدر الإشارة إليها في مسألة التوحيد، تحديد موقع التوحيد في التصنيف المألوف للصفات.

توجد تقسيمات متعدّدة لصفات الله سبحانه؛ منها أن تقسَّم إلى جماليّة وجلاليّة، أو بتعبيرٍ آخر: إلى صفات ثبوتيّة تَثْبُت لله، وأخرى سلبيّة يُنَزّه عنها سبحانه، ومن الواضح أنّ التوحيد يدخل في عِداد الصفات السلبيّة التي تعني نفي الشريك عن الله، وذلك على غرار نفي الجهل عنه وتنزيهه عن الجسميّة ونحو ذلك من الصفات السلبيّة.

وفي هذا السياق، ربما كان في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧)، إشارةٌ إلى هذين النوعين من الصفات، حيث «الإكرام» إشارة إلى الصفات الثبوتيّة، و«الجلال» إشارة إلى الصفات السلبية، والله أعلم.

وتجدر الإشارة إلى وجود علاقة ترابطيّة محكمة بين مراتب التوحيد الثلاث، فإذا ما ثبت التوحيد الذاتي فسوف يثبت التوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي، وإنّ ما يتشعّب على التوحيد الأفعالي من فروع وبحوث تفصيليّة يرجع أساسه إلى التوحيد الذاتي.

أساس المعرفة التوحيدية

إن الأصل الذي تقوم عليه معارف التوحيد هو تحديد المراد من توحيده سبحانه، وفهم معنى الوحدة والواحد فيما تشير إليه الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (المائدة: ٧٣)، ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦)، ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥).

فما لم يتمّ فهم مسألة الواحد لا تتيسَّر عملية فهم بقيّة معارف التوحيد،

فالخالقيّة والمعبوديّة والرازقيّة وكلّ الأسماء الحسنى التي وردت في القرآن يتعذّر فهمها حال إغفال تلك المسألة.

والمراد من الوحدة التي هي أساس المعرفة التوحيديّة الوحدة في معتقدنا وقولنا: «إنّ الله واحد»، والواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون، والواحد الحقيقي قد تكون وحدته حقّه وقد لا تكون.

ولأنّ طبيعة البحث في التوحيد تفرض على الباحث فهم المراد من «الواحد» كان لابدَّ من توضيح المسألة بشيءٍ من الإجمال الذي نترك فيه التفصيل إلى الكتب المختصّة، فنقول: لقد قسّموا الوحدة إلى وحدة غير عدديّة وهي الوحدة الحقّة الحقيقية والتي هي عين الذات لا صفة زائدة عليها، وفي حال وصف الله تعالى بالواحد فيكون المراد من الواحد هو هذا المعنى، وإلى وحدة عدديّة تقع في قبال الوحدة الحقّة الحقيقية غير العدديّة، وهي الوحدة التي إذا انضمّ إليها شيء آخر صارت اثنين، وإذا انضمّ إلى الاثنين شيء صارا ثلاثة وهكذا، ومن أهمّ خصائص الوحدة العددية: المحدودية والانتهاء[1]، فما لم ينتهِ الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، فلا يقال للكتاب ثانٍ إلّا عندما ينتهي الأوّل، أمّا لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثمَّ مجال لكتابٍ ثانٍ، فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثانٍ؟ لذلك جاء في كلام الإمام علي ما يربط بين الحدّ والعدّ، فإذا ما حُدَّ الشيء فسيتعدّد، أي يقبل الثاني والثالث؛ قال عليه السلام: «**ومن وَصَفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه**»[2].

على الأساس نفسه رفض الإمام عليه السلام منطق الوحدة العدديّة؛ إذ لا يجوز أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالوحدة العدديّة؛ وذلك حيث يقول عليه السلام في

---

(١) سيأتي معنا لاحقاً في مبحث «الحدّ» تفسير أشمل لمعنى هذه الوحدة.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٢.

جواب من سأله يوم الجمل: أتقول أن الله واحد؟ «**فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد**»[(١)].

فمفتاح المعرفة التوحيديّة هو الاعتقاد والتمييز بين معاني الوحدة، وتحديد المراد من وحدة الله عزّ وجلّ. وخير شاهدٍ على ما نقول ما وقع فيه أصحاب القول بالحدّ لله سبحانه وتعالى، لأنّه كما سيأتي معنا في هذه الأبحاث، أن القائلين بالوحدة العدديّة وصل بهم الأمر إلى القول بإثبات الحدّ لله عزّ وجلّ، تعالى الله عن ذلك علّواً كبيراً.

---

(١) توحيد الصدوق: ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢)

أقسام التوحيد الذاتي

- أقسام التوحيد بين المدارس الإسلامية
- المنكرون للتقسيم الثلاثي للتوحيد
- الخلط بين أقسام التوحيد
- الأساس في أقسام التوحيد

في ضوء ما تقدّم تبيّن لنا أنّ التوحيد ينقسم إلى أقسام ثلاثة وهي:

أوّلاً: التوحيد الذاتي، وهو الذي تقع فيه الوحدة كصفة للذات، بما يعني أنّ ذاته واحدة.

ثانياً: التوحيد الصفاتي، بما يشير ويدلّ على أن صفاته واحدة.

ثالثاً: التوحيد الأفعالي، بما يفيد أن أفعاله واحدة، وأنّ كلّ ما في الوجود إن هو إلّا فعله.

وتدور عقيدة التوحيد حول إيمان الموحِّد بتوحيد الله الذاتي والصفاتي والأفعالي.

وعندما نصل إلى التوحيد الذاتي يواجهنا البحث الكلامي والفلسفي بتناول الموضوع من خلال بُعدين ينقسم إليهما التوحيد الذاتي وهما:

أوّلاً: التوحيد الواحدي.

ثانياً: التوحيد الأحدي.

وقد استخدم القرآن الكريم في آياته هذين البعدين، كما في قوله تعالى: ﴿**إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (البقرة: ١٦٣)، وقوله تعالى: ﴿**وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ**﴾ (التوبة: ٨٤).

أمّا الجهة التي يتركزّ عليها تمييز المتكلّمين بين الواحد والأحد فتتمثّل بطبيعة الذات الإلهيّة ومعرفة هل لهذه الصفات ثانٍ أو شريك أو شبيه، كما لو فرضنا أن لعليّ شبيهاً ونظيراً في الإنسانية هو زيد.

هل لله سبحانه شبيهٌ ونظير؟ إنّ مهمّة النفي في هذه المقولة هي التي ينهض بها التوحيد الواحدي، فوظيفة هذا القسم من التوحيد نفي الثاني

والنظير والمثيل والشبيه والشريك.

أمّا التوحيد الأحـدي، فيتحـرّك باتجـاهٍ آخـر، مفـاده البحـث في الـذات الإلهيّة نفسها، أهي بسيطةٌ أم مركّبة؟

فالتوحيد الذاتي الواحدي يرجع إلى نفي الثاني لله سبحانه وتعالى، ونفـي الوحدة العدديّة ويترتّب عليه نتائج ذكرها المتكلّمون ومن أهمّها: عدم تنـاهي الحقّ سبحانه وتعالى، وإثبات أزليّته وأبديّته، وإثبات كونه هو الأوّل والآخـر والظاهر والباطن، ونفي التثليث، أمّا التوحيد الـذاتي الأحـدي فمعنـاه نفـي التركيب وإثبات بساطة الحقّ سبحانه.

أقسام التوحيد بين المدارس الإسلامية

وقع الخلاف بين المدارس والمذاهب الإسلاميّة في أقسام التوحيد، وهـل له قسمٌ واحدٌ أم أقسامٌ متعدّدة.

ذهب علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى أنّ التوحيـد ينقـسم إلى التوحيـد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي، والتوحيد الذاتي على نحوين هما توحيد الأحديّة وتوحيد الواحديّة.

وذهب غيرهم إلى تقسيم آخـر فقـسّموه إلى توحيـد الأسـماء والـصفات وتوحيد الربوبيّـة وتوحيـد الألوهيّـة أو توحيـد العبـادة، ولم يجعلـوا توحيـد الذات قسماً من هذه الأقسام.

وهذا التقسيم لم يرِد بشكله الواضح والصريح في القرآن الكـريم، ولا في رواية معتبرة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، بل هو بحثٌ اجتهادي استقرائيّ.

وقد ذُكر هذا التقسيم في كلمات جملة من الباحثين، كما في كتـاب (تحقيـق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات) وفيه:

(المطلب الثالث: أقسام التوحيد عند أهل السنّة والجماعة....

ولهذا قسّم العلماء التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبيّة، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد العبادة.

أوّلاً: توحيد الربوبيّة: وهو إفراد الله تعالى بالخلق والرزق والإحياء والإماتة وسائر أنواع التصريف والتدبير لملكوت السماوات والأرض، وإفراده بالحكم والتشريع بإرسال الرسل وإنزال الكتب....

ثانياً: توحيد الألوهيّة: ويسمّى توحيد العبادة: وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، فلا يُعبَد غيره، ولا يدعى سواه، ولا يستغاث إلّا به، ولا يُنذر ولا يُذبح ولا يُنحَر إلّا له.

ثالثاً: توحيد الأسماء والصفات: وهو وصف الله تعالى وتسميته بما وصف وسمّى به نفسه، وبما وصفه وسمّاه به رسوله صلى الله عليه وآله في الأحاديث الصحيحة، وإثبات ذلك له من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل)[1].

وقسّم ابن قيّم الجوزيّة التوحيد إلى قسمين: التوحيد النظري والتوحيد العملي، وذكر ذلك في كتاب (مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين)، فقال: (التوحيد نوعان: نوع في العلم والاعتقاد، ونوع في الإرادة والقصد، ويسمّى الأوّل: التوحيد العلمي، والثاني: التوحيد القصدي الإرادي؛ لتعلّق الأوّل بالإخبار والمعرفة، والثاني بالقصد والإرادة. وهذا الثاني أيضاً نوعان: توحيد في الربوبيّة، وتوحيد في الإلهيّة، فهذه ثلاثة أنواع)[2].

فكلام ابن قيم وتقسيمه التوحيد إلى قسمين، يكشف عن كون هذه القضيّة غير منصوصة، وإنّما هي مجرّد اجتهادات.

---

(١) تحقيق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات: ص١٠٥.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين: ج١ ص٢٤ـ٢٥.

ولكون هذه التقسيمات متّفقاً عليها عند أهل السنّة والجماعة، يقول عبد الرحيم السُّلميّ في كتابه (حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلّمين):

(...وهذه المعاني ـ أي أقسام التوحيد ـ متّفقٌ على حقيقتها عند أهل السنّة والجماعة، وأدلّتها مستفيضة في القرآن والسنّة وحياة الرسول ﷺ العمليّة.

وقد عبّر عن هذه المعاني أهل السنّة والجماعة بذكرهم لأقسام التوحيد، وقد اختلف تقسيمهم لهذه المعاني؛ لا لاختلافهم في التوحيد نفسه، ولكن ذلك يعود لأمرين:

أحدهما: اختلافهم في زاوية التقسيم وجهته، فمن نظر إلى التوحيد من جهة العبد قسّمه إلى: علمي وعملي، ومن نظر إليه من جهة الله تعالى قسّمه إلى: الربوبيّة والألوهيّة والأسماء والصفات.

وهذا لا يعتبر اختلافاً معنويّاً بل هو اختلاف تنوّع وليس اختلاف تضادّ.

الثاني: اختلافهم في التعبير اللفظي عن المعنى الصحيح كما يعبِّر بعضهم عن التوحيد العلمي بـ: توحيد في العلم والاعتقاد، أو التوحيد في العلم والاعتقاد، أو التوحيد القولي، أو التوحيد الاعتقادي... ونحو ذلك.

وكما يعبّر بعضهم عن التوحيد العملي بـ: توحيد القصد والطلب، أو التوحيد القصدي الطلبي، والتوحيد في العمل، أو التوحيد الفعلي....

وهذه التعبيرات المختلفة ليست متباينة بل هي متوافقة....

والمشهور عند أهل العلم أنّهم يقسّمون التوحيد إلى ثلاثة أقسام، وهي: توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة وتوحيد الأسماء والصفات، أو إلى قسمين وهما: توحيد المعرفة والإثبات وتوحيد القصد والطلب)[1].

ويبقى السؤال عن الذي ذكر هذا التقسيم الثلاثي لأوّل مرّة، وهناك

---

(١) حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلّمين: ص٨٧ـ٨٨.

أبحاث مفصّلة في هذا المجال لسنا بصدد الدخول فيها، وتكفـي الإشـارة إلى ما ذكره صاحب كتاب (القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيـد) عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، حيث كتب هذا الكتـاب ردّاً عـلى حـسن بن علي السقّاف مؤلّف كتاب (التنديد بمَـن عـدّد التوحيـد، وإبطـال محاولـة التثليث في التوحيد والعقيدة الإسلاميّة)، فهو بعد أن يذكر أنّ عقيدة التثليث عقيدة نصرانيّة فاسدة حكم الله في القرآن عـلى أهلهـا بـالكفر، وأنّ صـاحب كتاب التنديد حكـم عـلى عامّـة المسلمين الموحّـدين لله في ربوبيّتـه وأسـمائه وصفاته وألوهيّته بأنّهم ثلّثوا في عقيدتهم، فهو ينكر عـلى الكاتـب ربطـه بـين تقسيم التوحيد إلى أقـسام ثلاثـة وعقيـدة التثليـث المنحرفـة، ثـمّ ينقـل عـن الكاتب قوله: (... وخصوصاً أنّ هذا التقسيم لا يُعرف عنـد الـسلف البتّـة، وإنّما اختُرع هذا التقسم وانتشر بعـد القـرن الـسابع الهجـري [أي بعـد ابـن تيميّة]... ولم يـذكر الله تعـالى في كتابـه ولا النبـيّ ﷺ في سـنّته أنّ التوحيـد ينقـسم إلى ثلاثـة أقـسام: توحيـد ربوبيّـة وتوحيـد ألوهيّـة وتوحيـد أسـماء وصفات، بل لم ينطق بهذا التقـسيم أحـدٌ مـن الـصحابة، بـل ولا أحـدٌ مـن التابعين، بل ولا أحد من السلف الصالح ــ رضي الله عـن الجميـع ـ بـل إنّ هذا التقسيم بدعة خلفيّة مذمومة حدثت في القرن الثـامن الهجـري؛ أي بعـد زمن النبيّ ﷺ بنحو ثمانمائة سنة، ولم يقل بهذا التقسيم أحدٌ من قبـل... ابـن تيميّة الذي اخترع تقسيم التوحيد إلى ألوهيّة وربوبيّة...)[1].

ثمّ يُشير عبد الرزّاق بن عبد المحسن البـدر إلى (أنّ الأدلّـة مـن الكتـاب والسنّة على هذا التقسيم كثيرةٌ لا تحصر، يعرفها من لديه أدنى إلمام بنـصوص

(١) القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد: ص١٣.

الكتاب والسنّة...)[١].

قد يقول قائل: إذا كان هذا التقسيم مورداً للنقض والإبرام بهذه الطريقة، فلماذا نرتّب أبحاثنا على هذا التقسيم؟

الجواب: إنّ محور هذه الأبحاث هو ما يقوله ابن تيميّة وأتباعه، وهو المنظّر الأساس لمثل هذه العقائد، فاستوجبت مناقشته أن نذكر مبانيه التي على أساسها تجري هذه المناقشة وهذه الأبحاث.

المنكرون للتقسيم الثلاثي للتوحيد

في مقابل من ادّعى إجماع علماء السنّة على الاتّفاق على تقسيم التوحيد إلى الأقسام الثلاثة المتقدّمة، نجد مَن أنكر هذا الاتّفاق واعتبره مخالفاً لعقيدة أهل السنّة والجماعة.

وهذا ما أشار إليه حسن بن علي السقّاف الشافعي في كتابه (التنديد بمَن عدّد التوحيد)، وحاول في هذا الكتاب إثبات إبطال التثليث في تقسيم التوحيد إلى توحيد ألوهيّة وتوحيد ربوبيّة وتوحيد أسماء وصفات، والقول بأنّ هذا التقسيم لا يُعرف عند السلف البتّة، وأنّه اختُرع وانتشر بعد القرن السابع الهجري، وممّا قاله:

(فاعلم: أنّ تقسيم التوحيد إلى هذه الأقسام الثلاثة تقسيمٌ غير صحيح، تكلّم به بعض متأخّري المصنّفين منهم صاحب شرح العقيدة الطحاويّة ابن أبي العزّ المنسوب للحنفيّة خطأً، الذي ردّ على صاحب الكتاب الأصلي الإمام أبي جعفر الطحاوي الحنفي أثناء شرحه على كتابه ـ متن الطحاويّة ـ في التوحيد، فزيّف ابن أبي العزّ بعض كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي، وظهر

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٠ـ٣١.

بثوب الدعوة إلى مذهب السلف الصالح، فخالف صريح الكتاب والسنّة والإجماع وعقيدة أهل السنّة والجماعة الوارد في كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي)[(١)].

ثمّ استعرض السقّاف الأدلّة على عدم صحّة هذا التقسيم من خلال مجموعة من الآيات القرآنيّة، وبعثة النبيّ محمّد ﷺ القائمة على أساس كلمة التوحيد (لا إله إلّا الله محمّد رسول الله).

ثمّ قال بعد ذلك: (فمن هذه الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة يتّضح وضوحاً جليّاً أنّ الله سبحانه بيّن لنا أنّ التوحيد هو «لا إله إلّا الله محمّد رسول الله»، ولم يذكر الله تعالى في كتابه، ولا النبيّ ﷺ في سنّته: أنّ التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: توحيد ربوبيّة وتوحيد ألوهيّة وتوحيد أسماء وصفات، بل لم ينطق بهذا التقسيم أحدٌ من الصحابة، ولا من التابعين، بل ولا أحدٌ من السلف الصالح رضي الله عن الجميع، بل إنّ هذا التقسيم بدعة خلفيّة مذمومة حدثت في القرن الثامن الهجري، أي بعد زمن النبيّ ﷺ بنحو ثمانمائة سنة، ولم يقل بهذا التقسيم أحدٌ من قبل)[(٢)].

ويشير المؤلّف إلى الأسباب التي دَعَت البعض إلى مثل هذا التقسيم والغاية من وراء ذلك، ويضع في أولويّات هذه الأسباب تكفير المسلمين بدعوى أنّهم وحّدوا توحيد ربوبيّة ولم يوحّدوا توحيد ألوهيّة، فقال: (والهدف من هذا التقسيم عند من قال به هو تشبيه المؤمنين الذين لا يسيرون على منهج هذا التقسيم بالكفّار، بل تكفيرهم بدعوى أنّهم وحّدوا توحيد ربوبيّة كسائر الكفّار بزعمهم!! ولم يوحّدوا توحيد ألوهيّة ـ وهو توحيد

---

(١) التنديد بمَن عدّد التوحيد: ص٦ـ٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٨.

العبادة الذي يدّعونه ـ وبذلك كفّروا المتوسّلين بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام أو بالأولياء، وكفّروا أيضاً كثيراً ممّن يخالفهم في أمور كثيرة يرون الصواب أو الحقّ على خلافها، وكلّ ذلك سببه الحرّاني، وعلى ذلك سار شارح الطحاويّة ابن أبي العزّ الملقّب بالحنفي فخالف الإمام الحافظ الطحاوي الحنفي في عقيدته في مواضع عديدة!)[١].

فهذا كلامٌ صريح في الاتّجاه العامّ الذي سلكه البعض في تكفير مخالفيهم لأدنى مسألة، وكان السقّاف صريحاً وواضحاً في كلامه في اعتبار المصدر الأساس لوضع أُسس التكفير لكلّ مخالف في الرأي هو الحرّاني (أي ابن تيميّة).

وما هو المهمّ في هذا الكتاب هو الإشارة إلى المخالفات الصريحة للإمام الطحاوي حيث شيّدت مدرسة ابن تيميّة أركانها على أقوال نسبتها لأئمّة كبار، وكان من بينها العقيدة الطحاويّة التي نالت اهتماماً كبيراً لدى علماء هذه المدرسة، ولكنّ السقّاف فنّد هذه الادّعاءات المنسوبة إلى الإمام الطحاوي والتي منها: أنّ صاحب المتن الطحاوي ينفي الحدّ عن الله سبحانه، والشارح يردّ عليه فيثبت الحدّ! ومنها أنّ صاحب المتن ينفي الجهة وينزّه الله سبحانه أن يُوصف بها، والشارح يردّ عليه فيثبتها! حتّى قال العلاّمة علي القاري عن شارحها ابن أبي العزّ في شرح الفقه الأكبر ـ ص١٧٢ ـ بأنّه: (صاحب مذهب باطل، تابع لطائفة من المبتدعة)[٢].

ومن جملة الأدلّة التي ذكرها السقّاف على إبطال هذا التقسيم:

(أوّلاً: لا يُعرف في الشرع إطلاق اسم موحّد على من كفر ولو بجزء من

---

(١) المصدر نفسه: ص٩.

(٢) المصدر نفسه: ص٩.

العقيدة الإسلاميّة؛ وذلك بنصّ الكتاب والسنّة، بل لا يجوز أن نقوّل الشرع ما لم يقل ولم يرد....

رابعاً: ابن تيميّة الذي اخترع تقسيم التوحيد إلى ألوهيّة وربوبيّة يقول إنّ المشركين كانوا يقرّون بتوحيد الربوبيّة دون توحيد ألوهيّة، وأنّ المسلمين الذين يخالفونه في آرائه كذلك وحّدوا ربوبيّة ولم يوحّدوا ألوهيّة، فهو يكفّرهم بذلك، وهذا مراده من هذا التقسيم...)[1].

الخلط بين أقسام التوحيد

إذا كان التوحيد على مستوى الأسماء والصفات يقابله الشرك على مستوى الأسماء والصفات، فهنا ينبغي عدم الخلط في مفهومي التوحيد والشرك، إذ لا ينبغي اعتبار المشرك على مستوى العبادة مشركاً على مستوى الأسماء والصفات، وهكذا إذا كان مشركاً في التدبير لا يمكن تصنيفه ضمن المشركين في العبادة.

وهذا ما يشير إليه بشكل واضح وصريح ابن باز في (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة) حيث يقول: (وعند التفصيل تكون أنواع التوحيد ثلاثة: توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة وتوحيد الأسماء والصفات... وهذا في الجملة أقرَّ به المشركون، كما قال تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ**﴾. (الزخرف: ٨٧) ...فهم معترفون بهذه الأمور، لكنّهم لم يستفيدوا من هذا الإقرار في توحيد الله بالعبادة، وإخلاصها له سبحانه...)[2].

فهذا التقسيم إنّما نذكره وفقاً لما أسّس عليه ابن تيميّة وأتباعه نظريّاتهم ومنهجهم في عقيدة التوحيد.

---

(١) المصدر نفسه: ص١٠ـ١٣.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة: ج١ ص٣٤ التوحيد وما يلحق به.

وكون هؤلاء يتحدّثون في التوحيد، ويعتبرون أنفسهم أبطاله نجدهم يخلطون خلطاً شديداً في أقسام التوحيد، ولم يميّزوا بينها، وكان من نتائج ذلك اتّهامهم لغيرهم بالشرك والإلحاد، وهذا ما حصل لِمَن أسموه شيخ الإسلام المجدّد محمّد بن عبد الوهّاب في كتابه (كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد) والذي كتب فيه أتباعه شروحاً متعدّدة، ولكن محمّد بن عبد الوهّاب ـ رغم اعتبارهم إيّاه مجدّد ومُحيي التوحيد ـ خلط بين هذه الأقسام وكأنّه لم يقرأ كتاباً واحداً في التوحيد، ونكتشف ذلك من خلال العناوين والأبواب التي وضعها للكتاب، فقال على سبيل المثال: (فضل التوحيد وما يكفّر من الذنوب، من حقّق التوحيد دخل الجنّة بغير حساب، الخوف من الشرك) ولا رابط بين هذه الأبحاث. وذكر أيضاً (الدعاء إلى شهادة لا إله إلّا الله، تفسير التوحيد) حيث جعله في الباب الخامس، مع أنّ تفسير التوحيد لابدّ أن يكون في الباب الأوّل. ثمّ ذكر (من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء ودفعه)[1]، فقد خلط بين أبحاث التوحيد خلطاً عجيباً غريباً.

وممّا ذكره أيضاً: (من تبرّك بشجر أو حجر ونحوهما، ما جاء في الذبح لغير الله) فما علاقة هذين الأمرين والبحثين ببعضهما.

وأيضاً: (باب ما جاء في الذبح لغير الله، باب لا يذبح لله بمكان يذبح فيه لغير الله، باب من الشرك النذر لغير الله، من الشرك الاستعانة بغير الله، من الشرك بغير الله ما جاء في التغليظ فيمن عبدَ الله عند قبر رجلٍ صالح فكيف إذا عبده)[2] إلى غير ذلك ممّا فيه خلطٌ واضح وفوضى تكشف عن الجهل وعدم المعرفة بالتوحيد.

---

(١) كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد: ص١٢.

(٢) المصدر نفسه.

ولذا فإنّ هذا الكتاب ـ وبغضّ النظر عن مضمونه من حيث الصحّة وعدمها ـ لا قيمة له من الناحية العلميّة والمنهجيّة والفنيّة.

ومن الذين ذكروا أقسام التوحيد: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في كتاب: (القول المفيد على كتاب التوحيد).

فقد عرّف العثيمين التوحيد بقوله: (تعريف التوحيد: في اللغة: مشتقّ من وحّد الشيء إذا جعله واحداً، فهو مصدر وحّد يوحّد، أي جعل الشيء واحداً. وفي الشرع: إفراد الله سبحانه بما يختصّ به من الربوبيّة، والألوهيّة والأسماء والصفات.

أقسامه: ينقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

١. توحيد الربوبيّة.

٢. توحيد الألوهيّة.

٣. توحيد الأسماء والصفات)[1].

ثمّ عرّف هذه الأقسام بما مختصره:

(**توحيد الربوبيّة**: هو إفراد الله عزّ وجلّ بالخلق، والملك، والتدبير... وهذا القسم من التوحيد لم يعارض فيه المشركون الذين بُعث فيهم الرسول صلى الله عليه وآله... وأنكر توحيد الربوبيّة على سبيل التشريك المجوس حيث قالوا: إنّ للعالم خالِقَين..

وتوحيد الألوهيّة: ويقال له توحيد العبادة باعتبارين؛ فباعتبار إضافته إلى الله يسمّى: توحيد الألوهيّة، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمّى توحيد العبادة، وهو إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة....

توحيد الأسماء والصفات: وهو إفراد الله عزّ وجلّ بما له من الأسماء

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد: ج١ ص٥ـ١٢.

والصفات...)[١].

ثمّ بيّن موقع هذا التوحيد بقوله: (وهذا القسم من التوحيد هو الذي ضلّت فيه بعض الأمّة الإسلاميّة وانقسموا فيه إلى فِرق كثيرة، فمنهم سلك مسلك التعطيل فعطّل ونفى الصفات زاعماً أنّه مُنزِّهٌ لله، وقد ضلّ؛ لأنّ المنزّه حقيقةً هو الذي ينفي عنه صفات النقص والعيب وينزّه كلامه من أن يكون تعمية وتضليلاً...)[٢].

وأيضاً الشيخ العثيمين في شرح العقيدة السفارينيّة حيث قال: (واعلم أنّ أقسام التوحيد ثلاثة: توحيد الربوبيّة، وتوحيد الألوهيّة، وتوحيد الأسماء والصفات، فأمّا توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة فلم يختلف فيه أهل القبلة؛ يعني لم يختلف فيه المسلمون... وأمّا توحيد الأسماء والصفات فهو الذي اختلف فيه أهل القبلة، أي اختلف فيه المنتسبون إلى الإسلام اختلافاً يمكن أن نقول: إنّه على ستّة أوجه في إجراء النصوص)[٣].

الأساس في أقسام التوحيد

اتّفقت كلمات القائلين بهذا التقسيم الثلاثي ـ توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة والعبادة ـ على أنّ الأصل والأساس في هذه الأقسام الثلاثة هو توحيد الأسماء والصفات، ويتفرّع عنه توحيد الربوبيّة، ويتفرّع عنهما توحيد الألوهيّة والعبادة.

فإذا كان هناك توحيد حقيقي على مستوى الأسماء والصفات، فهذا ينعكس إيجاباً على توحيد الربوبيّة وكذلك على توحيد العبادة، وهكذا

---

(١) القول المفيد: ج١ ص٥ـ١٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح العقيدة السفارينيّة: ص٩.

العكس، فإذا ما كان هناك انحراف في الفهم التوحيدي على مستوى الأسماء والصفات فسينعكس ذلك سلباً على الربوبيّة والعبادة.

من هنا كانت الحاجة عند الحديث عن التوحيد الربوبي أو التوحيد العبادي، الالتفات إلى الأصل في ذلك وهو التوحيد الأسمائي والصفاتي؛ إذ لا يمكن التفكيك والتجزئة بين هذه الأقسام وأساسها.

ونحن نجد في كثيرٍ من الكتب التي تعرّضت لمسألة التوحيد في العبادة أنّها مبتورة وناقصة لأنّها لم تنظر إلى التوحيد الأسمائي والصفاتي.

ومن الذين صرّحوا بهذه الحقيقة ابن تيميّة في كتابه (الفتاوى الحمويَّة الكبرى) وفيها سؤال وجواب.

أمّا السؤال: سئل شيخ الإسلام ابن تيميّة في سنة كذا، فقال السائل: ما قولكم في آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥)، ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ (فصّلت: ١١) إلى غير ذلك من الآيات وأحاديث الصفات كقوله صلى الله عليه وآله: (**إنّ قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن**)، وقوله: (**يضع الجبّار قدمه في النار**) إلى غير ذلك من الأحاديث... ؟

وفي الجواب يقول: (...فإنّ معرفة هذا أصل الدِّين وأساس الهداية وأفضل ما اكتسبته القلوب وحصّلته النفوس وأدركته العقول)[1].

فإذن أصل الدِّين إنّما هو في الأسماء والصفات وليس في التدبير والعبادة.

وأيضاً أشار إلى ذلك ابن قيّم الجوزيّة في كتاب (الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطِّلة) حيث يقول: (وجعل مفتاح دعوتهم ـ أي دعوة الأنبياء ـ وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تنبني مطالب الرسالة جميعها، وإنّ الخوف والرجاء والمحبّة والطاعة

(١) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص١٧٥.

والعبوديّة تابعة لمعرف المرجوّ، المخوف، المحبوب، المطاع، المعبود)[١].

وعلى هذا: فكلّ من يحاول التصوير بأنّ التوحيد ينحصر في العبادة، وأنّ أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا يوجد عندهم توحيد، فهو مخطئ، ومن هنا كان البحث مع ابن تيميّة وأتباعه في أصل التوحيد وفقاً لاعتقاداتهم والذي هو توحيد الأسماء والصفات.

ثمّ يقول ابن قيم: (فأساس دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم معرفة الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، ثمّ يتبع ذلك أصلان آخران)[٢].

وأيضاً إلى ذلك أشار الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في كتاب (القواعد المُثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى) حيث يقول: (منزلة العلم بأسماء الله وصفاته من الدِّين، وتوحيد الله به أحد أقسام التوحيد الثلاثة: توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة وتوحيد الأسماء والصفات، فمنزلته في الدِّين عالية وأهميّته عظيمة ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتّى يكون على علم بأسماء الله وصفاته... وهذا يشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة)[٣].

لأجل ذلك كانت دعوتنا في هذه الأبحاث إلى المعرفة الحقيقيّة بالإله الواحد الأحد، فمعرفته سبحانه وتعالى أساسها في توحيد الله عزّ وجلّ، والتي إذا وقع فيها خللٌ فكلّ الأعمال تصبح لا قيمة لها، والعبادة إنّما تكون ذات قيمة عند الله تعالى إذا كانت على أساس المعرفة الصحيحة.

وهذا ما أشارت إليه فوز بنت عبد اللطيف الكردي في (تحقيق العبوديّة

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطِّلة: ج١ ص١٥٠ـ١٥١.

(٢) المصدر نفسه: ص١٥١.

(٣) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: ص١٧.

بمعرفة الأسماء والصفات) حيث قالت بعد النصّ الذي نقلناه سابقاً: (فالتوحيد أساس الدِّين، وأساس التوحيد توحيد الأسماء والصفات)[١].

وهذا هو الكلام الصحيح، والذي لا إشكال فيه؛ لأنّ كلّ المراتب اللاحقة إنّما تقوم وتنبني على هذه المرتبة، ومن جهل الله تعالى ستقع عبادته على مجهول، كأولئك الذين قالوا بأنّ الله تعالى له يدٌ ولكن لا كالأيدي؛ لأنّهم إن قالوا بأنّ اليد هي الجارحة فهذا توحيد التجسيم، وإن قالوا بأنّ اليد مجهولة لا نعرفها، كانوا جاهلين به تعالى، فكيف يعبدون من لا يعرفونه؟

ولذا تتابع فوز الكردي قولها: (ومن عرف أسماء الله وصفاته عرف إلهاً حقّاً، خالقاً رازقاً، ربّاً مُنعِماً... فلا يتصوّر الإيمان بمجهول، فكيف بمعدوم، سبحانه وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

والخطر الحقيقي الذي يتهدّد العبادة الناشئة عن غير معرفة بالله تعالى هي أنّ العابد إذا جهل معبوده فقد يتقرّب إليه بما يبغض، أو يبغض شيئاً يحبّه، وكيف يستجيب المرء في العبادة لما يحبّه تعالى أو يكرهه، ولما يريده أو ينهى عنه وهو لا يعرف مولاه الحقيقي؟)[٢].

وفي أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما يُشير إلى ضرورة هذه المعرفة، كما في الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلّا بُعداً**»[٣].

وقد يحسب الإنسان أنّه يُحسن صنعاً ولكنّه يكون من الخاسرين كما قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**

(١) تحقيق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات: ص٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٨٩.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول: ص٣٦٢.

وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعا﴾ (الكهف: ١٠٣ـ١٠٤).

والملفت أنّ الآية أشارت إلى الأخسرين في العمل، لأنّ العقيدة كانت باطلة، والتوحيد كان مختلاً، وهل تنفع الصلاة أو الصوم في مثل ذلك؟

فدعوتنا تتمثّل في ضرورة جعل الأساس في هذا الدِّين ونظامه معرفة الله تعالى، كما قال الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**أوّل الدّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده**»[1].

فمن هنا ينبغي أن يبدأ الإنسان، وكلّ ما عدا ذلك يتفرّع عن هذا الأصل، ولذا قال الله تعالى في محكم كتابه: **﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورا﴾** (الفرقان: ٢٣). فهذا العمل لم يكن باطلاً في أساسه لأنّه عبارة عن صلاة وصوم وعبادة في ظاهرها تامّة الشروط، ولكن مثل هؤلاء بنوا أعمالهم على أساس **﴿مَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ﴾** (الأنعام: ٩١، والحجّ: ٧٤، والزمر: ٦٧) وما عرفوا الله حقّ معرفته، فقالوا مثل قول البعض: وجه لا كالوجوه، وجالس، ومستقرّ، وشاب أمرد، وله يدٌ وقدَم.. وما شاكل ذلك، ولكنّهم حتّى يتخلّصوا من مشكلة التجسيم والتشبيه قالوا: (لا كالوجوه، ولا كالأيدي، ولا...).

ومن هنا نجد أنّ الكثير من العلماء في مدرسة الصحابة استنكروا هذه الأقوال ـ كما سيأتي ـ واعتبروا أنّ فيها تهافتاً.

ومرتكزات مدرسة أئمّة أهل البيت عليهم السلام قامت على أساس أنّ الأصل هو المعرفة وليس العبادة، وليس كما يتوهّم البعض أنّه ورد في القرآن الكريم: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾** (الذاريات: ٥٦) لأنّه يقول في آية أخرى: **﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾** (الحجر: ٩٩) فغاية العبادة هي اليقين

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.

والمعرفة.

ومن الأحاديث التي أشارت إلى ذلك في أقوال أهل البيت عليهم السلام نذكر:

أوّلاً: ما ورد في كتاب (علل الشرائع) للشيخ الصدوق، المتوفّى سنة ٣٨١هـ، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «خرج الحسين بن علي على أصحابه فقال: **أيّها الناس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق العباد إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، وإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة مَن سواه**»[(١)].

ثانياً: ما ورد في (بحار الأنوار) للعلاّمة المجلسي حول جواب للإمام الرضا عليه السلام عن سؤال يمكن أن يخطر في ذهن البعض حول السبب في تسمية الله عزّ وجلّ لنفسه بالأسماء الحسنى والتي ندعوه من خلالها.

عن محمّد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرِّضا عليه السلام... قال: **فليس يحتاج إلى أن يسمّي نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها، لأنّه إذا لم يُدعَ باسمه لم يُعرَف**»[(٢)].

ثالثاً: ما ورد في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق:

«قيل للإمام أبي الحسن الرِّضا عليه السلام: يا أبا الحسن اصعد المنبر وانصب لنا علماً نعبد الله عليه، فصعد عليه السلام المنبر فقعد مليّاً لا يتكلّم مُطرقاً، ثمّ قال: **أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده... فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا إيّاه وحّد مَن اكتنههُ، ولا حقيقته أصاب مَن مثّله، ولا به صدّق مَن نهّاه**»[(٣)].

---

(١) علل الشرائع: ج١ ص٩، باب علّة خلق الخلق واختلاف أحوالهم، ح١.

(٢) بحار الأنوار: ج٤ ص٨٨، ح٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ج٤ ص٢٢٨، ح٤٠.

(٣)

اتجاهات في معرفة الله تعالى

- أقوال وكلمات المجسّمة
- فتاوى التكفير في مسألة التجسيم
- أتباع ابن تيمية والخلاف مع ابن حجر

أشار القرآن الكريم إلى الهدف من خلق الإنسان حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، فكمال إنسانيّة الإنسان لا تتحقّق إلّا بالعبادة لله سبحانه وتعالى، وما لم يكن الإنسان عابداً لله تعالى، فسيبقى في مرحلة البهيميّة. ولن يتمكّن من الوصول إلى مقام الإنسانيّة إلّا بأن يحقّق مقام العبوديّة.

وأوّل وصف نجده في القرآن الكريم للأنبياء عليهم السلام، والمقدّم على جميع صفاتهم ومقاماتهم وفضائلهم هو كونهم عباداً لله سبحانه وتعالى، ولهذا قال في الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ**﴾ (الإسراء: ١)، ولم يقُل بـ«رسوله» أو «إمام الأوّلين والآخرين»، أو «خاتم الأنبياء والمرسلين»، لأنّه صلى الله عليه وآله إنّما وصل إلى كلّ هذه المقامات والفضائل بالعبوديّة.

ولذا نحن أيضاً نقول ـ في تشهّد الصلاة ـ: (وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله)، فمن العبوديّة وصل صلى الله عليه وآله إلى مقام الرسالة والخاتميّة.

إذن فحقيقة الإنسانيّة لا يصل إليها الإنسان، ولا يستحقّ أن يكون خليفة الله في أرضه إلّا إذا كان قد وصل إلى مقام العبوديّة.

لكنّ هذه العبوديّة لا تُعطي أُكلها وثمارها في الدُّنيا والآخرة إلّا بمعرفة الله سبحانه وتعالى، ولو عبدَ الإنسانُ إلهاً لا يعرفه فسيكون كما قال الإمام الصادق عليه السلام: «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، لا تزيده سرعة السير إلّا بُعداً**»[1] لأنّه يسير على غير هدىً، ولن يزيده السير إلّا بُعداً وضلالاً.

ولكي تكون العبادة موصلة إلى الله وإلى مقام القُرب الإلهي، لابدّ من

(١) توحيد الصدوق: ج١ ص٥.

معرفة الله سبحانه وتعالى، ولذا قال الإمام علىّ عليه السلام: «**أوّل الدّين معرفته**»، فالمعرفة هي المقدّمة الأساسيّة للعبادة، وما لم تتحقّق المعرفة فلا معنى للعبادة. وكلّما ازداد الإنسان معرفةً بالله تعالى كانت عبادته أكثر قيمةً عند الله تعالى.

وكمثال على ذلك ما يقوله القرآن الكريم: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ الله كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَالله يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَالله وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٩١).

ففي هذه الآية إشارة إلى مقامات أربعة:

الأوّل: يشير القرآن في بعض آياته إلى أصل كلّي وهو أنّ من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، فالله يعطي للبعض في مقابل الحسنة عشر أمثالها.

الثاني: أنّه في هذه الآية لا يعطي مقابل الحسنة عشر أمثالها، بل يضاعفها إلى سبعمائة ضعف.

الثالث: هو مقام ﴿**وَالله يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾، فالله تعالى يضاعف السبعمائة، ولكن ليس للكلّ، بل لأولئك الذين يستحقّون ذلك.

والسبب أنّ فعل الله تعالى قائم على أساس الحكمة لا على الجزاف والعبثيّة، فهو يضاعف لمن يستحقّ، والمستحقّ هو من عرف الله حقّ معرفته، وقدرَ الله حقّ قدره.

الرابع: مقام ﴿**وَالله وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ فإنّه تعالى يعطي البعض على قدر سعة رحمته، والآية لم تقل: والله واسعٌ حكيم، أو واسعٌ عزيز، أو غفور، بل قالت «واسعٌ عليم» وسبب مجيء لفظة «عليم» هو الإشارة إلى أنّ البعض يستحقّ العشرة، أو السبعمائة، أو مضاعفة السبعمائة، أو يستحقّ بغير حساب، ومرجع ذلك كلّه إلى قدر معرفة الله سبحانه وتعالى.

فمن أراد أن يرفع عمله وعبادته، لا يرفعه من خلال البُعد الكمّي، بل من خلال البُعد الكيفي، ويتحصّل ذلك برفع درجة المعرفة بالله سبحانه وتعالى.

ومن هذه المقدّمة يتّضح لنا أصلان:

الأصل الأوّل: أنّ الهدف من خلق الإنسان هو العبادة.

الأصل الثاني: أنّ هذه العبادة لا يمكن أن توصل إلى الله وإلى مقام القُرب إلّا إذا كانت ناتجة عن معرفة الله تعالى.

وبناءً على ذلك، انبثق اتّجاهان أساسيّان في معرفة الله سبحانه وتعالى:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه الذي اعتقد به غالبيّة علماء المسلمين، من علماء أهل السنّة، ومن الأشاعرة، ومن المعتزلة والإماميّة والصوفيّة، ومن الفلاسفة والمتكلِّمين، وهم الغالبية العظمى من جمهور المسلمين وعلمائهم.

الاتّجاه الثاني: وهو الذي ذهب إليه أقلّية من العلماء ـ والتعبير عنهم بالعلماء من باب المسامحة في التعبير ـ وبعض المتكلِّمين، وهؤلاء لا يتجاوزون عدد أصابع اليد، وإذا ما أردنا احتسابهم فلن يصلوا إلى الثلاثين.

ونقاشنا هنا ليس مع أصحاب الاتّجاه الأوّل بل مع أصحاب الاتّجاه الثاني.

فما الذي يقوله أصحاب هذا الاتّجاه في معرفة الله تعالى؟

يعتقد أصحاب الاتّجاه الثاني بأنّ جميع الصفات الواردة في القرآن الكريم لله تعالى، وكذلك الصفات الإلهيّة التي وردت في الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، والتي بظاهرها تُوحي بالتشبيه، أو بالتجسيم، ينبغي حملها على ظاهرها، ونتج عن ذلك الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى له جسم، وله مكان، وله حيّز، وله جهة، ويشار إليه بالإشارة الحسيّة، وأنّه سبحانه وتعالى

قاعد أو جالس في مكان ويُشار إليه، وأنّ له حركة ونزولاً، كما يتحرّك الإنسان، وأنّ من لوازم ذلك أنّه تعالى له ساق وله صورة وله وجه وعينان وأصابع، وأنّه يضع رجله على الأخرى، وأنّ الثوب الذي يلبسه إلى نصف قدميه، وأنّ حذاءه من ذهب.

وعندما وصلوا إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) اضطرّوا إلى القول بأنّه جسمٌ لا كالأجسام، ويده لا كالأيادي، وحركته لا كالحركات....

أقوال وكلمات المجسمة

ما ذكرناه من معتقدات لأصحاب نظريّة الاتّجاه الثاني القائمة على أساس التجسيم ليس افتراءً أو ادّعاءً بلا مستندٍ أو دليل.

بل إنّ التأمّل في كلماتهم وما ذكروه في كتبهم يفيد أو يفضي إلى هذه النتيجة، ولهذا سيتركّز بحثنا على نقل كلمات هؤلاء، ليقف القارئ الكريم على حقيقة معتقداتهم المنافية لأصول القرآن الكريم والقواعد والأسس التي من أجلها كانت رسالة الإسلام.

الأوّل: ابن تيميّة

في معرض مناقشته لأصحاب الاتّجاه الأوّل القائلين بأنّ الله ليس بجسم، وليس له جهة، ولا يشار إليه... يقول: (وأمّا في النفي، فنفيتم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتابٌ ولا سُنّة، ولا إمام من أئمّة المسلمين، بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق، وقلتم إنّ العقل نفاها فخالفتم الشريعة بالبدعة... وخالفتم العقول الصريحة، وقلتم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيّز ولا في جهة...)[1].

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة: ج٣ ص٤٤ـ٤٥.

فمن وجهة نظر ابن تيميّة الصريحة أنّ القول بأنّه سبحانه وتعالى ليس بجسم، هو قول لم ينطق به كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، ولا أيّ إمامٍ من أئمّة المسلمين، مع العلم بأنّ هذا الرأي يتناقض تماماً مع كتاب الله وسنّة النبيّ ﷺ بالإضافة إلى مخالفته لجمهور علماء المسلمين.

ثمّ يترقّى ابن تيميّة أكثر ليعتبر ذلك مخالفاً للعقل الذي يرى بأنّه يمكن أن يكون الله تعالى جسماً، ولا محذور في ذلك.

ويضيف إلى ذلك كلّه ليجعل رأيه هو رأي الشريعة، ورأي غيره مخالفاً للشريعة، ويختم كلامه بأنّ هذا الرأي ـ المخالف لرأيه ـ بدعة!!

ولنأتي إلى تحديد معنى الجسم ليتّضح المراد من نسبة الجسميّة إلى الله تعالى؛ يقول محقّق كتاب بيان تلبيس الجهميّة الدكتور أحمد معاذ حقّي في تعريفه للجسم: (الجسم هو كلّ جوهر مادّي قابل للأبعاد الثلاثة؛ وهي الطول، والعرض، والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح)[1].

ولهذا نرى في كلمات أصحاب هذا الاتّجاه أنّهم يقولون: بأنّ الله يجلس على الكرسي ويكون للكرسي أطيط، ولازم هذا الكلام أنّ له ثقلاً، وأنّ الملائكة عندما يُعصى الله تعالى يشعرون بثقله، وإلاّ فإنّه إذا لم يكن له مادّة، ولم يكن جسماً فمن أين سيأتي هذا الثقل! ومن أين جاء هذا الأطيط؟!

ثمّ يشير الدكتور حقّي بعد ذلك إلى المصادر التي اعتمد عليها في تحديد المراد من الجسم، وهي: كشّاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، والتعريفات للجرجاني، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربيّة، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا.

ولكي يتخلّص أو يتهرّب ابن تيميّة من هذه الشبهة التي وقع فيها، يزعم أنّه: هو جسمٌ لا كالأجسام، فهو تعالى له جسم ولكن جسمه يختلف عن

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص١٥، الحاشية.

شكل الأجسام المتعارفة، وكأنّ القرآن الكريم لم ينزل بلسانٍ عربيٍّ مُبين؛ حتّى يأتي ابن تيميّة وأمثاله ليتأوّلوا آيات الكتاب حسب فهمهم الخاصّ.

وهذا الإنسان الذي ينسبون له العلم والمعرفة ويدّعون بأنّه شيخ الإسلام، ألا يعلم ويدري بأنّ الجسم إذا كان في محلٍّ معيّن لا يمكنه أن يكون في الوقت ذاته في محلٍّ آخر، وكيف يفهم معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة: ١٨٦). فلو فرضنا شخصاً في المغرب وآخر في المشرق، وكان الله تعالى قريباً من الذي في المشرق، فبمقتضى كلام ابن تيميّة لا يمكن لله تعالى أن يكون قريباً من ذاك الذي في المغرب، فكيف يكون إذن قريباً من دعوة الدّاعي، وإذا ما دعاه إثنان أحدهما بعيدٌ عن الآخر، فلا يمكن أن يكون قريباً منهما معاً، ولهذا فسّر هؤلاء معنى القُرب بأنّ علمه محيطٌ بهما، وكيف ينسجم ذلك مع المعنى القرآني الصريح؟!

ويتابع ابن تيميّة القول: (ولا يشار إليه بحسّ ولا يتميّز منه شيء من شيء، وعبّرتم عن ذلك بأنّه تعالى ليس بمنقسم ولا مركّب، وأنّه لا حَدّ له ولا غاية، تريدون بذلك أنّه يمتنع عليه أن يكون له حَدٌّ وقَدر أو يكون له قَدْر لا يتناهى وأمثال ذلك...)[1].

الثاني: ابن القيم الجوزية

وهو الذي حذا حذو سيّده ابن تيميّة في اعتبار كلّ من خالفه جهمياً ومعطّلاً ومؤوّلاً وفاسقاً... وما إلى ذلك، بأسلوبٍ بائس لا ينتمي إلى الأسلوب العلمي، بحيث إنّ كلّ من خالف رأيه فهو كافر وفاسق، وكأنّه

---

(١) المصدر نفسه: ص٤٥.

وحده وأمثاله أُعطوا الوكالة في التوحيد، ليكون هو الموحّد وغيره الكافر والمشرك، وهو منطق العاجز الضعيف.

يقول ابن القيم في كتابه (الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة): (إنّ توحيد البعض... فهذا توحيدهم، وهذا إيمانهم بالرسل، ويقولون نحن ننزّهه عن الأعراض والأغراض، والأبعاض والحدود، والجهات، وحلول الحوادث، فيسمع المخدوع هذه الألفاظ، فيتوهّم منها أنّهم ينزّهون الله عمّا يفهم من معانيها عند الإطلاق من العيوب والنقائص والحاجة، فلا يشكّ أنّهم يمجّدونه ويعظّمونه، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ، فيرى تحتها الإلحاد وتكذيب الرسل وتعطيل الربّ تعالى عمّا يستحقّ من كماله، فتنزيهه عن الأعراض هو جحد صفاته كسمعه، وبصره، وحياته، وعلمه، وكماله، وإرادته، فإنّ هذه أعراض لا تقوم إلّا بجسم)[1].

وتقرير كلامه: أنّ المنزّهة القائلين بأنّ الله تعالى لا تحلّ فيه الحوادث، وليس بمركّب من أجزاء، وليس له جهات، من يستمع إلى أقوالهم ويأخذ بها فهو مخدوع لأنّه يتصوّر بأنّهم يمجّدون الله ويعظّمونه، لأنّه بحسب رأي ابن القيم كلامهم ينطوي على الإلحاد.

والعجيب منه ومن ابن تيميّة وأمثالهما ممّن يعتقدون بأنّه لا يوجد معصوم بعد النبيّ محمّد ﷺ، نراهم يعطون العصمة لأقوالهم وآرائهم، فمن وافقهم يكون مؤمناً، ومَن خالفهم يكون كافراً فاسقاً مُلحداً.

ومن ينزّه الله عن الجسميّة يعطّله عن كماله، ومن يقول بأنّه تعالى ليس متّصفاً بالأعراض (والأعراض زائدة على ذاته، أي زائدة على الجوهر) وليس محلاًّ للأعراض، فهو جاحد بصفات الله سبحانه وتعالى!؟

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة: ج٣ ص٩٣٤.

الثالث: الإمام الدارمي

له كتاب (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد)، والمريسي من أصحاب الاتّجاه الأوّل.

يقول الدارمي في كتابه: (فيُقال لك: أيّها المعارض، ما أبقيت غاية في نفي استواء العرش واستوائه إلى السماء إذ قلت: لا نقول إنّه على العرش وفي السماء بالأينيّة، ومن لم يعرف أنّ إلهه فوق عرشه، وفوق سماواته، فإنّما يعبد غير الله، ويقصد بعبادته إلى إلهه في الأرض، ومن قصد بعبادته إلى إلهه في الأرض كان كعابد الوثن؛ لأنّ الرحمن على العرش، والأوثان في الأرض)[١].

وتقرير كلامه: أنّه لابدّ من الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى مكانه في السماء، وكذلك بيته، وهو جالس فوق العرش وينزل إلى السماء، وليس إلى الأرض، وينبغي تحديده في تلك الجهة، وإلاّ إذا لم يكن معتقداً بذلك فهو يعبد الوثن.

الرابع: أبو إسماعيل الهروي

له كتاب (الأربعين في دلائل التوحيد). إنّ ما ورد في هذا الكتاب هو عجائب وغرائب ما ذكره أصحاب هذا المنهج، ولأنّ كلّ ما ورد في الكتاب من أوّله إلى آخره هو موضع تأمّل، ويصلح شاهداً على ما نقوله، نقتصر هنا على إيراد عناوين الأبواب المذكورة فيه لكي يقف القارئ على المشهد الإجمالي لتصوّر هؤلاء لمعنى التوحيد، بل لتصوّرهم عن الله سبحانه وتعالى، والاطّلاع على هذه المعرفة التي يدّعون أنّها معرفة توحيديّة[٢].

وأبواب الكتاب موزّعة على عناوين من خلالها يعرف القارئ رؤية

---

(١) ردُّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد: ص٩٥.

(٢) راجع كتاب الأربعين في دلائل التوحيد: الفهرست.

أصحاب هذا الاتّجاه، ومن هذه العناوين:

باب الدليل على أنّه تعالى في السماء، الدليل على أنّه على العرش، باب وضع الله قدمه على الكرسي ـ حيث يقولون بأنّ قدميه على الكرسي وعندما يمدّد رجليه تقعان على الكرسي ـ، باب إثبات الحدّ لله تعالى، باب إثبات الجهات لله، باب إثبات الوجه لله، باب إثبات الصورة له، باب إثبات العينين له، باب إثبات الخطّ له، باب إثبات الأصابع له، باب إثبات الضحك لله، باب إثبات القدم لله، باب الدليل على أنّ القدم هو الرِّجل، باب الهرولة لله....

وفي جميع هذه الأبواب ينقل الروايات الدالّة عليها.

الخامس: القاضي الإمام أبو يعلى الفراء

هو صاحب كتاب (إبطال التأويلات لأخبار الصفات). ينقل الفرّاء رواية وفيها: عن قتادة بن النُعمان، قال: سمعت رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يقول: «**إنّ الله لمّا فرغ من خلْقه ـ خلْق السماوات والأرض في ستّة أيّام ـ استوى على عرشه، واستلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال إنّها لا تصلُحُ لبشر**».

ورواية أخرى فيها: سألت أين ربّنا؟ قال: «**وهو على العرش العظيم متّكئٌ واضعٌ إحدى رجليه على الأخرى**».

وقد اضطرّ محقّق الكتاب أبو عبد الله النجدي الى تضعيف كلّ الروايات التي أوردها الفرّاء، نظراً لاحتوائها على أبرز مصاديق التجسيم والتشبيه، بعد ذكر الفرّاء صحّة سندها، ومن ذلك ما قاله في تعقيبه على الرواية الثانية التي ذكرناها أعلاه: «قال أبو محمّد الخلاّل: هذا حديثٌ أسناده كلّهم ثقات، وهو مع ثقتهم على شرط الصحيحين»[1].

---

(١) إبطال التأويلات لأخبار الصفات: ج١ ص١٨٧ و ١٧٩.

السادس: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين

صاحب (شرح العقيدة الواسطيّة)، وهو من المعاصرين، ومن مدرسة ابن تيميّة، يقول: (وأمّا أدلّة نفاة الرؤية العقليّة، فقالوا: لو كان الله يُرى، لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله تعالى؛ لأنّه يستلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: أنّه إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسماً؛ فليكن كذلك، لكنّنا نعلم علم اليقين أنّه لا يماثل أجسام المخلوقين)[١].

فهو يرى أنّه تعالى جسم ولكن لا كالأجسام، والسؤال للشيخ العثيمين: من يقول بأنّ هناك مماثلة في الأجسام؟ وهل برأيك أنّه تعالى له جسمٌ بطول سبعة آلاف متر، وعرض خمسة آلاف، وقدماه كلّ واحدةٍ ألف متر و... تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وإلاّ فما معنى القول بأنّه جسمٌ لا كالأجسام، وله أعين لا كالأعين و... فهذه كلّها خصائص الجسمية، ومؤدّى ذلك ثبوت التشبيه والجسميّة، وإذا لم يكن لها خصائص جسمية فالتسمية باطلة أوّلاً، وثانياً يثبت الجهل به تعالى، والنتيجة هي عدم العلم والمعرفة بالله تعالى.

السابع: اعتراضات أصحاب هذا المنهج على كتاب فتح الباري

ونعني به كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) لابن حجر العسقلاني. وفي هذا الكتاب أشار (ابن بطّال) أحد كبار شرّاح صحيح البخاري قبل ابن حجر العسقلاني إلى أنّ غرض البخاري الردّ في بعض أبواب الكتاب على أصحاب نظريّة التجسيم وتعلّقهم بالظواهر، وينقل ابن حجر أيضاً عنه أنّه كان بصدد إبطال نظريّة المجسّمة.

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ج١ ص٤٥٨.

وعلى كلّ حال فقد ذكر ابن بطّال في شرحه لصحيح البخاري أموراً لا تتوافق مع أصحاب نظريّة التجسيم ليردّوا على ما ورد في كلمات البخاري وابن بطّال وابن حجر، وألّفوا في ذلك كتباً عديدة منها كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري) الذي وافق عليه جمعٌ غفير من أصحاب منهج التجسيم، ولا سيّما المعاصرين منهم من أمثال: الشيخ عبد العزيز بن باز المفتي العامّ ورئيس هيئة كبار العلماء في السعوديّة، و الشيخ صالح بن فوزان الفوزان عضو اللجنة الدائمة للإفتاء وعضو هيئة كبار العلماء، والشيخ عبد الله بن سليمان المنيع عضو هيئة كبار العلماء، والشيخ عبد الله بن عقيل رئيس الهيئة الدائمة بمجلس القضاء الأعلى سابقاً، والشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان رئيس قسم الدراسات العليا والمدرّس بالمسجد النبوي سابقاً.

فهؤلاء جميعاً كتبوا في مقدّمة الكتاب المذكور ما يدعم ويشيد بكلّ ما ورد فيه من مضامين.

ولأجل أن يقف القارئ الكريم على بعض ما ورد من اعتراضات لأهل التجسيم على كتاب فتح الباري، نشير إلى موارد عديدة من هذه الاعتراضات، ومنها:

المورد الأوّل: يقول ابن بطّال: (وقد تقرّر أنّ الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقرّ فيه، فقد كان ولا مكان... ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان)[1].

وفي كلامه ردٌّ على من قال بأنّ الله يحتاج إلى مكان؛ لأنّ لازم ذلك أن يكون له جسم، وهو سبحانه موجودٌ قبل المكان، والمكان مخلوق من مخلوقاته.

وكما ذكرنا فإنّ ابن حجر وافق على هذا الكلام، ولم يبطله، ولكن ابن

(١) فتح الباري: ج١٣ ص٥١٣، كتاب التوحيد، باب: ٢٣، ح٧٤٢٩ـ ٧٤٣٣.

بطّال لم يسلم من النقد الوارد في كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري) والمؤيّد من قبل العلماء الذين أوردنا أسماءهم، فكان التعليق على كلامه بما يلي:

(هذا النقل عن ابن بطّال – عفا الله عنه ـ فيه منكرات: منها نفي الجسميّة والاستقرار في مكان، عن الله، وهو نفي لم يرد في الكتاب والسُّنّة... ودعوى تنزيه الله عن المكان يرمي منها – أي ابن بطّال ـ نفي استواء الله على العرش، وهو ليس بسديد، بل الله مستوٍ على العرش حقيقةً كما ذكر الله وذكره رسوله ﷺ من غير تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل...)، ففي نظرهم أنّ ابن بطّال وقع في الخطأ والذنب لنفيه الجسميّة والاستقرار لله في مكان، بل اعتبروه صاحب بدعة لأنّ نفيه لم يرِد في كتابٍ ولا سُنّة.

المورد الثاني: أورد في فتح الباري رواية منقولة عن البخاري وفيها:

(فيأتيهم الله في صورة، استدلّ ابن قتيبة بذكر الصورة على أنّ لله صورة لا كالصور، كما ثبت أنّه شيء لا كالأشياء وتعقّبوه. وقال ابن بطّال: تمسّك به المجسّمة فأثبتوا لله صورة، ولا حجّة لهم فيه؛ لاحتمال أن يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلاً على معرفته، كما يسمّى الدليل والعلامة صورة، وكما تقول: صورة حديثك كذا، وصورة الأمر كذا، والحديث والأمر لا صورة لهما حقيقةً...)[1].

وعلّق الشيخ علي بن عبد العزيز بن علي على هذا الكلام، ووافقه العلماء فقال: (... هذا تمحّل من ابن بطّال ونبزٌ لأهل السُّنّة والجماعة وللسلف الصالح بالجسميّة، لأنّهم يثبتون لله عزّ وجلّ صورة حقيقيّة تليق بجلاله

---

(١) راجع هذه المطالب في كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ج١٣ ص٥٢٦ـ ٥٢٧، كتاب التوحيد، باب: ٢٤، ح٧٤٣٤ و ٧٤٤٧ .

وعظمته، لا تقتضي مماثلة صور المخلوقين البتّة، كما وصفه بذلك رسوله ﷺ في هذا الحديث وغيره كحديث معاذ: **رأيت ربّي في أحسن صورة...**)[١].

ونحن نقول: إنّ هذا الحديث من المؤكّد أنّه كذبٌ على رسول الله ﷺ.

المورد الثالث: يقول في فتح الباري تعليقاً على الاختلاف الموجود بين المجسّمة في قضيّة رؤية الله:

(فمنهم من يرى بأنّ الله يُرى يوم القيامة بالعين المجرّدة والباصرة، وبعضهم يقول بأنّه يُرى في جهة معيّنة إمّا في اليمين أو في اليسار، وإمّا في الأعلى أو في الأسفل... وبعضهم يقول بأنّه يرى لا في جهة هرباً من محذور التجسيم، يقول ابن بطّال: ذهب أهل السنّة وجمهور الأمّة إلى جواز رؤية الله في الآخرة... وما تمسّكوا به فاسد...)[٢].

ويعلّق هؤلاء الأعلام في كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري) بقلم علي بن عبد العزيز بن علي، بعد العبارة المتقدّمة بالقول: (الحقّ أنّ الله عزّ وجلّ يُرى في الآخرة بالأبصار... ونفي الجهة في الرؤية باطل، إذ لا رؤية إلّا في جهة، وهو سبحانه يُرى وهو في علوّه، يرونه من فوقهم كما نرى الشمس والقمر من فوقنا، فالتشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي فافطن. ويراه المؤمنون بلا كيف)[٣].

وهل يوجد تشبيه أكثر من هذا التشبيه؟! وهل تنحلّ المشكلة ونخرج من محذور التجسيم بمجرّد القول أنّه جسم لا كالأجسام ولا كالكيفيّات؟!.

فهؤلاء الذين ينادون بأعلى أصواتهم أنّهم أهل التوحيد، هل هذا هو

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

توحيدهم؟ وهل هذا ما يدعون إليه؟ وهل هذا إلّا توحيد التجسيم، وتوحيد التشبيه، وتوحيد الصورة، وتوحيد المكان، والجهة، والاستلقاء، ووضع الرجل اليمنى على اليسرى؟ هل هذا هو معبودهم؟

المورد الرابع: قال ابن بطّال في فتح الباري: (تضمّنت ترجمة الباب أنّ الله ليس بجسم لأنّ الجسم مركّب من أشياء مؤلّفة) ويوافق ابن حجر على هذا الكلام ولا يردّه.

وفي تعليق علي بن عبد العزيز بتأييد كبار علماء المدرسة السلفيّة أو مدرسة ابن تيميّة أو أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، يقول بعد أن يذكر كلام ابن بطّال: (هذا النفي للجسم عن الله نفيٌ محدثٌ بدعيٌّ لم تنطق به النصوص الشرعيّة، ولا يجوز استعماله في حقّه سبحانه)[1].

فبحسب رأي هؤلاء أنّ من نفى الجسميّة عن الله تعالى بهذه الطريقة فهو صاحب بدعة، وليس من حقّ أحد نفي هذه الجسميّة.

وعدم نفيهم للتركيب يستلزم أن يوجد له تعالى أجزاء، وهذا ينافي الغنى الذاتي!! ونلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّنا وإن اقتصرنا على هذه الموارد، لكن ذلك من باب إيراد بعض الأمثلة، وإلّا فالكتاب يحتوي على مجموعة كبيرة من هذه الموارد التي لا حاجة لذكرها.

فتاوى التكفير في مسألة التجسيم

إنّ الأمانة العلميّة تقتضي من أصحاب الرأي والاجتهاد أن يحترموا الرأي الآخر واجتهاد من خالفهم، ولكنّنا مع الأسف الشديد نرى أنّ هذه المدرسة التي بدأت مع ابن تيميّة، وربما قبل ذلك، وترسّخت في زماننا على

---

(١) المصدر نفسه، كتاب التوحيد، باب ١، ح٧٣٧١ و ٧٣٧٥ .

أيدي أتباع هذا المنهج الذي ينتمي في حقيقته إلى الهوى الأمويّ القائم على أساس إقصاء الآخر والقضاء عليه، نراهم يصرّحون بتكفير كلّ من خالفهم ولم يوافقهم في مسألة معرفة الله والتجسيم والتشبيه، ونسبتهم إلى البدع وإلى الكفر والارتداد، ولهذا نجدهم في فتاواهم يحكمون على من لا يتّفق معهم في توحيد الأسماء والصفات بأنّه مرتدّ وكافر. ولا تنحصر أحكامهم ضدّ الشيعة الإثني عشريّة فحسب، بل تشمل حتّى الأشاعرة؛ حيث يعتبرونهم بأنّهم ليسوا من أهل السنّة والجماعة، مع العلم بأنّ عموم المسلمين يتّبعون منهج أبي الحسن الأشعري، وكذلك الماتردية والمتكلّمين.

ومن الموارد التكفيريّة للمسلمين التي وردت في كلمات أتباع هذا المنهج نذكر:

المورد الأوّل: ورد في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء التي جمعها ورتّبها أحمد بن عبد الرزّاق الدويش في جواب عن هذا السؤال: (كيف الردّ على القائلين بأنّ الله في كلّ مكان، تعالى عن ذلك، وما هو حكم قائلها؟). يقول في الجواب: (من اعتقد أنّ الله في كلّ مكان فهو من الحلوليّة ويرد عليه بما تقدّم... فإن انقاد لما دلّ عليه الكتاب والسُّنّة والإجماع، وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام).

ثمّ قال: (على أنّ الله في جهة العلوّ وأنّه مستوٍ على عرشه بائن من خلقه، فإن إنقاد وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام).

ووقّع على هذه الفتوى: عبد الله بن قعود، وعبد الله بن غديان، وعبد الرزّاق عفيفي، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، لأنّ هؤلاء هم أعضاء اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء[1].

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء: ج٣ ص١٥٩ــ١٦٠، العقيدة ـ دفع

المورد الثاني: ورد في كتاب (مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمّد بن صالح العثيمين): (أنّه سُئل فضيلة الشيخ عن قول بعض الناس: إذا سُئل أين الله؟ قال: الله في كلّ مكان، أو موجود، فهل هذه الإجابة صحيحة على إطلاقها؟

فأجاب: هذه إجابة باطلة لا على إطلاقها ولا تقييدها، فإذا سئل أين الله؟ فليقل في السماء... وأمّا من قال: «موجود» فقط، فهذا حيدٌ عن الجواب ومراوغة منه، وأمّا من قال: «إنّ الله في كلّ مكان» وأراد بذاته، فهذا كفر...)[1].

إذا كان هذا اجتهاده وفهمه للنصوص، فهل اجتهاده فقط حجّة ، وهل هو معصوم عن الخطأ لمجرّد أنّه من أتباع ابن تيميّة ومحمّد بن عبد الوهّاب؟ ولماذا لا يكون فهم الآخرين أيضاً حجّة؟ ولماذا فهمه توحيد وفهم غيره شرك وكفر؟

المورد الثالث: صرّح أصحاب هذا المنهج التكفيري في (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء) بأنّ الذي يمثّل أهل السُّنّة والجماعة هو ابن تيميّة وأتباعه، وغيرهم ضالٌّ مضلّ.

فقد ورد سؤال في الكتاب: (يقول الناس: إنّ ابن تيميّة ليس من أهل السُّنّة والجماعة، وأنّه ضالٌّ مضلّ، وعليه ابن حجر وغيره...، وهل قولهم صدقٌ أم لا؟).

وفي الجواب: (إنّ الشيخ أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة إمام من أئمّة أهل السُّنّة والجماعة، يدعو إلى الحقّ وإلى الطريق المستقيم، قد نصر الله به السُّنّة

شبهة الحلول ـ الفتوى رقم: ٥٢١٣.

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ العثيمين: ج١ ص١٣٢ـ١٣٣، الفتوى: ٥٥.

وقمع به أهل البدعة والزيغ، ومن حكم عليه بغير ذلك فهو المبتدع الضالّ المضلّ، قد عُميت عليهم الأنباء فظنّوا الحقّ باطلاً، والباطل حقّاً، يعرف ذلك من أنار الله بصيرته وقرأ كتبه وكتب خصومه وقارن بين سيرته وسيرتهم، وهذا خير شاهدٍ وفاصل بين الفريقين).

ووقّع على هذه الفتوى جميع الأعلام، لأنّهم يرون أنّ من حقّهم أن يتّهموا الآخرين بالكفر والبدعة، وأنّهم أصحاب الحقوق الحصريّة في اتّباع الحقّ دون سواهم[1].

المورد الرابع: من الموارد التي اعتبر فيها أصحاب هذا المنهج أنّهم وحدهم يمثّلون أهل السُّنّة والجماعة ما ورد في كتاب (شرح العقيدة الواسطيّة) لمحمّد بن صالح العثيمين، وفيه: (فإذا سألنا: من هم أهل السنّة والجماعة؟ فنقول: هم المتمسّكون بالإسلام المحض الخالص عن الشوب، وهذا التعريف من شيخ الإسلام ابن تيميّة يقتضي أنّ الأشاعرة والماتريديّة ونحوهم ليسوا من أهل السُّنّة والجماعة لأنّ تمسّكهم مشوب بما أدخلوا فيه من البدع، وهذا هو الصحيح؛ أنّه لا يعدّ الأشاعرة والماتردية فيما ذهبوا إليه في أسماء الله وصفاته من أهل السنّة والجماعة)[2].

ولمجرّد أنّ الأشاعرة وغيرهم لم يقولوا بالتجسيم ولا بالتشبيه، ولم يقولوا بما قاله ابن تيميّة وأتباعه، صاروا من أهل البدع!

المورد الخامس: بالإضافة إلى التُّهَم السابقة من البدعة والكفر والارتداد، هناك تهمة أضافوها ـ وهي تهمة الشرك ـ لعموم علماء المسلمين ممّن خالفهم الرأي في الصفات.

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء: ج٢ ص١٧٣، الفتوى رقم: ٩٠٢٧.

(٢) شرح العقيدة الواسطيّة: ج٢ ص٣٧٢.

ومن ذلك ما ورد في كتاب (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد) للدكتور صالح الفوزان، الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء في السعوديّة، يقول: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، يقرأها المسلمون ويتدارسونها ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئاً، وإنّما ينكرها المبتدعة من الجهميّة والمعتزلة والأشاعرة الذين ساروا على منهج مشركي قريش)[1].

وقد رتّبوا على ذلك أنّ من قال بأنّ الله في كلّ مكان، فالصلاة خلفه باطلة. وهذا ما ورد في (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء) جمع وترتيب أحمد الدويش.

يقول في الفتوى رقم: ٦٨٢٥ (الصلاة خلف الحلوليّة) وهو سؤال عن صلاة الجماعة خلف من يعتقد بالحلوليّة، وأنّ الله في كلّ مكان، وفي الجواب يقول: (إنّهم كفّار ولا تجوز الصلاة خلفهم ولا تصحّ)[2].

فهؤلاء أضافوا إلى شروط إمام الجماعة شرطاً جديداً، وهو كونه من غير القائلين بالحلوليّة.

أتباع ابن تيمية والخلاف مع ابن حجر

يُعتبر ابن حجر في مبانيه الفكريّة من نفس المدرسة التي ابتدعها أصحاب المنهج السلفي، ولكنّه اختلف معهم في بعض المسائل كالتجسيم والتشبيه، وهذا ما دعاهم إلى التشنيع عليه وكَيْل الاتّهامات ضدّه.

وأيضاً لم يسلَم هؤلاء من تقريع ابن حجر في اعتباره أنّ الذي يمثّل أهل

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص١٤٤.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء: ج٧ ص٣٦١، رقم: ٢.

السنّة والجماعة أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتردي....

ففي كتاب (المنح المكيّة في شرح الهمزية) لشهاب الدِّين ابن حجر الهيتمي وفي ذيل هذا البيت من الشعر:

لم تخف بعدك الضلالة وفيها وارثو نور هديك العلماء

إلى أن يقول: (وهؤلاء العلماء الذين هم أهل السنّة والجماعة وهم أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتردي... وذلك كما أخبرتنا به بقولك في الأحاديث الصحيحة)[١].

ويتابع ابن حجر الهيتمي هجومه على ابن تيميّة وأتباعه في كتابه (الجوهر المنظّم في زيارة القبر المكرّم) المتضمّن لبحث قيّم حول قصد زيارة قبر النبيّ ﷺ والردّ على ابن تيميّة الذي يحرّم مثل هذه الزيارة واعتبارها معصية، ويجب على الزائر أن يتمّ الصلاة.

يقول ابن حجر: (وأمّا تخيّل بعض المحرومين أنّ منع الزيارة أو السفر إليها من باب المحافظة على التوحيد وأنّ فعلها ممّا يؤدّي إلى الشرك، فهو تخيّلٌ باطل دالّ على غباوة متخيّله وخباله... فإن قلت: كيف تحكي الإجماع السابق[٢] على مشروعيّة الزيارة والسفر إليها وطلبها، وابن تيميّة من متأخّري الحنابلة منكرٌ لمشروعيّة ذلك كلّه كما رآه السبكي في خطّه وأطال [ابن تيميّة] في الاستدلال لذلك بما تمجّه الأسماع وتنفر عنه الطِّباع، بل زعم حرمة السفر إليها إجماعاً، وأنّه لا تقصر فيها الصلاة، وأنّ جميع الأحاديث

---

(١) المنح المكيّة في شرح الهمزية: ص٦٦٤.

(٢) لأنّ ابن حجر يدّعي إجماع المسلمين على أنّ الزيارة أمرٌ مرغوبٌ به وحثّ الإسلام والنبيّ ﷺ عليها، وادّعى الإجماع على ذلك.

الواردة فيها موضوعة وتبعه بعض من تأخّر عنه من أهل مذهبه).

كان هذا كلاماً للسبكي، ويعلّق عليه ابن حجر الهيتمي، فيقول: (قلت: مَن هو ابن تيميّة حتّى يُنظر إليه، أو يعوّل في شيء من أمور الدِّين عليه؟ وهل هو إلّا كما قال جماعة من الأئمّة الذين تعقّبوا كلماته الفاسدة وحججه الكاسدة حتّى أظهروا عوار سقطاته وقبائح أوصافه وغلطاته إلَّا عبدٌ أضلّه الله وأغواه وألبسه رداء الخزي وأرداه، وبوّأه من قوّة الافتراء والكذب ما أعقبه الهوان وأوجب له الحرمان)[1].

وفي مقابل ذلك فقد حمل أتباع منهج ابن تيمية حملة شنيعة على ابن حجر ونعتوه بأوصافٍ مختلفة، ومن ذلك نذكر ما يلي:

الأوّل: يقول محمّد فؤاد عبد الباقي في مقدّمة تحقيقه لكتاب (هدي الساري مقدّمة فتح الباري) لابن حجر العسقلاني: (وقد أُوتي ـ أي ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ ـ في كثرة بحوثه وتنوّعها وضخامة الكتاب وجلالة المهمّة، كما أنّه خفي عليه بعض مذهب أهل السنّة، في الصفات والقدر فقلّد غيره فوقع في ما وقع فيه، وأبرأ إلى الله أن أظنّ فيه أنّه قصد مخالفة الحقّ، ولم يتيسّر له من علماء السنّة والجماعة المحضة من ينشئه على العقيدة السلفيّة الصحيحة ويوقفه على وضوحها ودقائقها، وهذا قدر الله وما شاء فعل، والحمد لله، وبهذا أعلن أنّي لا أبيح أحداً اتّخذ من هذه التنبيهات مطعناً على الحافظ أو أنقص بها من دينه وقدره أو سخّرها سهماً في تكفيره أو تبديعه وما هي إلّا نصح للحافظ وكتابه)[2].

فلأنّ الحافظ ابن حجر خفي عليه بعض مذهب ابن تيميّة في الصفات، ولم يتوفّر له أحد علماء المذهب كمحمّد بن عبد الوهّاب حتّى يعلّمه

(١) الجوهر المنظّم في زيارة القبر المكرّم: ص٥٦.
(٢) هدى الساري مقدّمة فتح الباري: ص١٠٠.

ويرشده، يطعنون عليه ويتّهمونه، ومن هنا لا نستغرب اتّهاماتهم وهجومهم على أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام.

ولم يقبلوا منه ردّه لبعض الأحاديث التي تفيد التجسيم، كالذي ورد في كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري) تعليقاً على ما قاله ابن حجر: (حديث عمر هذا يرد على من قال إنّ الحجر يمين الله في الأرض يصافح به عباده، ومعاذ الله أن يكون لله جارحة). وهنا يعلّق علي بن عبد العزيز بن علي وبموافقة الشيخ ابن باز بالقول: (نفي الجارحة عن الله من النفي المجمل الذي لم يرد به دليلٌ شرعي، والاستفصال فيه إن كان المراد بالجارحة كما للمخلوق نعم، وإن كان المراد بنفي الجارحة نفي اليد عن الله فكلامٌ باطل)[1]. فالله تعالى بزعمه له يد حقيقيّة، ولهذا أنكر على ابن حجر نفي الجسميّة عنه تعالى.

الثاني: ورد في كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة) والذي يتضمّن مجموعة من الاستفتاءات استفتي بها ابن باز وأمثاله، وقد جمعه ورتّبه وأشرف عليه الدكتور محمّد بن سعد الشويعر، وممّا جاء في بعض الإستفتاءات: (السؤال الرابع: سائلٌ يقول هناك من يحذّر من كتب الإمام النووي وابن حجر ويقول إنّهما ليسا من أهل السنّة والجماعة، فما الصحيح في ذلك؟).

وفي الجواب يقول: (لهم أشياء غلطوا فيها في الصفات ليسوا فيها من أهل السنّة، وهم من أهل السنة فيما سلّموا فيه ولم يحرّفوه هم وأمثالهم ممّن غلط)[2].

فمن وافقهم في رؤيتهم التجسيميّة اعتبروه من أهل السنّة والجماعة، أمّا

---

(١) التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري: ج٣ ص٥٨٤.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة: ج٢٨ ص٤٧.

من لم يوافقهم فحتى لو كان من كبار أعلامهم فعلى الفور يُعتبر ويُصنّف على أنّه من أهل البدعة والشرك والكفر.

الثالث: في كتاب (الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة) وهو إجابات الشيخ صالح بن فوزان عبد الله الفوزان، جمعه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه جمال بن فريحان الحارثي، وفيه سؤال لا يختصّ بابن حجر فقط، بل يتوسّع الأمر لمجموعة من الأعلام، وجاء في السؤال: (بعض الناس يبدّع بعض الأئمّة كابن حجر والنووي وابن حزم والشوكاني والبيهقي، فهل قولهم هذا صحيح؟)

والسؤال صريح عن كون هؤلاء من أهل البدعة أم لا؟ وفي الجواب: (لقد نبتت نابتة تدّعي السلفيّة... فأصبح همّهم التنقيب عن هفوات الأئمّة الكبار... نعم، لقد وقع ابن حجر والنووي في بعض أخطاء الأشعريّة، ونبّه على ذلك العلماء، وتعليقات الإمام ابن باز على فتح الباري معروفة مشهورة، ولكن لا نجعل من هذه الأخطاء مجالاً للتشهير بهم وابتداء المجالس بذمّهم)[1].

إذن تبيّن أنّ بعض السلفيّة كانوا يبدأون المجالس بذمّ أهل البدعة أمثال ابن حجر والنووي وابن حزم والشوكاني والبيهقي لأنّهم لم يتّفقوا مع ابن تيميّة في مسألة الصفات.

ثمّ قال في تتمّة الجواب: (مع أنّهم لم يكن ديدنهم البدعة بل إنّهم نصروا السنّة وحقّقوا... ومع هذا فإنّنا نقول وسبق أن قلنا إنّ الخطأ والمخالفة لا يُسكَت عنها بل تُبيّن حسب مقتضى الحال والمقام، ومع هذا فإنّ الترحّم على

---

(١) الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة: ص٢٠٠.

أهل البدع جائز ما داموا في دائرة الإسلام ولا دليل على المنع).

وهنا نرى أنّ الترحّم على مثل هؤلاء جائز وإن كانوا من أهل البدع، أمّا عندما تصل القضيّة إلى أتباع أهل البيت عليهم السلام فمجرّد اتّهامهم بأهل البدع لا يبقي مجالاً عندهم للترحّم عليهم.

ولم تقف القضيّة عند هذا الحدّ، بل إنّهم لم يوفّروا كبار علماء السلفيّة المحدثين من افتراءاتهم واتّهاماتهم لمجرّد الاختلاف معهم في مسألة الصفات في بعض الموارد، كالعلاّمة شعيب الأرناؤوط الموافق للإمام النووي، فقد اتُّهم بألف اتّهام من أتباع ابن تيميّة والسلفيّة، ففي كتاب (استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات) بقلم خالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايع وتعليق الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز المُفتي العامّ للمملكة العربيّة السعوديّة، يقول في مقدّمة هذا الكتاب عن الشيخ الأرنؤوط: (إنّ الشيخ شعيب الأرنؤوط قد قرّر في بعض تعليقاته عقيدة الأشاعرة في باب الأسماء والصفات...) ثمّ يقول: (إنّني في هذه الرسالة لم أُرد الاستقصاء بذكر جميع تلك الأخطاء...)[١].

والمتابعة الدقيقة لكلام الأرناؤوط تفيد أنّه لم يفعل شيئاً سوى أنّه خالف ابن تيميّة في بعض موارد الصفات.

وها هو العلاّمة الألباني أحد أعلام السلفيّة المحدثة يتابع على هذا المنوال ويقول عن علماء الأزهر المخالفين لمنهج ابن تيميّة: (إنّ راعية غنم في صدر الإسلام تعرف التوحيد، وكبار شيوخ الأزهر لا يعرفون ذلك).

وبهذا يتّضح أنّ المدرسة السلفيّة ومدرسة ابن تيميّة ومن سار في هذا

---

(١) استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات: ص٩ـ١٠.

الاتّجاه، ليس هو اتّجاه أهل السنّة والجماعة، وإلاّ هل يوجد شكّ أنّ مدرسة الأزهر وعلماءها هي مدرسة أهل السنّة والجماعة، ولهم ذلك التاريخ الطويل، وتلك الزعامة والريادة للعالم الإسلامي.

أمّا كلام الألباني المتقدّم ذكره فقد ورد في كتابه (سلسلة قضايا عقديّة، التوحيد أوّلاً يا دعاة الإسلام) حيث قال: (...ويقرب هذا حديث الجارية وهي راعية غنم، وهو مشهورٌ معروف ـ والشاهد في الحديث ـ حينما سألها رسول الله ﷺ أين الله؟ قالت له: في السماء... لو سألت اليوم كبار شيوخ الأزهر مثلاً: أين الله؟ لقالوا لك: في كلّ مكان)[1].

فكبار علماء الأزهر بحسب هذا الكلام من المعتقدين بالحلوليّة، وإذا كانوا من أهل الحلوليّة فهم أهل البدعة والكفر من وجهة نظر الألباني.

والشاهد على ذلك ما ذكرناه سابقاً في فتاوى اللجنة الدائمة، في جواب عن سؤال (كيف الردّ على القائلين بأنّ الله في كلّ مكان، وما هو حكم قائلها؟) وفي الجواب: (من اعتقد أنّ الله في كلّ مكان فهو من الحلوليّة، فإن انقاد لما دلّ عليه الكتاب السنّة والإجماع وإلاّ فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام).

فالجارية إذن أعلم من كبار علماء الأزهر في مجال التوحيد، ولذا يتابع الألباني القول: (بينما الجارية أجابت بأنّه في السماء، وأقرّها النبيّ ﷺ لأنّها أجابت على الفطرة، وكانت تعيش بما نسمّيه بتعبيرنا العصري بالسلفيّة، لم تتلوّث بأيّ بيئة سيّئة لأنّها تخرّجت من مدرسة الرسول ﷺ...).

---

(١) التوحيد أوّلاً يا دعاة الإسلام: ص٢٢.

(٤)

معرفة الصفات الإلهية
وموقف المدارس الإسلامية منها

- معرفة الصفات ومدرسة التجسيم
- الصفات الإلهية والمفاهيم المادّية
- ثلاث اتجاهات في الصفات
  - ✓ المشبّهة
  - ✓ المعطّلة
  - ✓ إمكان المعرفة

معرفة الصفات ومدرسة التجسيم[1]

لقد نشبت معركة كبيرة في حياة المسلمين حول صفات الله سبحانه وتعالى أدّت إلى توزّعهم لمدارس واتّجاهات متعدّدة ربّما كان أشهرها الاتّجاه الاعتزالي والأشعري والإمامي، ومحلّ النزاع الأساسي بين هذه المدارس والاتّجاهات الكلاميّة المتعدّدة، هو: هل هناك صفة ذاتيّة لله تعالى؟

في الإجابة عن هذا السؤال يمكن رصد الاتّجاهات التالية:

الأوّل: اتّجاه أنكر اتّصاف الذات الإلهيّة بالصفات، وهم المعتزلة، فمذهب هؤلاء في صفة العلم كمثال: أنّ الله سبحانه ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثمّ فهو (عالمٌ لا بعلم).

إنّ الذي أدّى بالمعتزلة إلى هذا الطريق الوعر هو مشكلات علميّة لم يستطيعوا حلّها. فالبحث العقلي الذي سلكوه بلغ بهم هذه التخوم، مع أنّه كان فيهم من انتبه إلى عدم إمكان الالتزام بذلك وتجريد الذات الإلهيّة عن صفاتها.

لقد انتهى المعتزلة إلى نظريّة نيابة الذات عن الصفات، التي تعني أنّ الله تعالى لا يملك الصفة وإنّما ذاته سبحانه هي التي تقوم مقام الصفة.

الثاني: اتّجاه ذهب إلى أنّ لله سبحانه صفات ذات، لكنّها حادثة ليست قديمة. معنى ذلك في صفة العلم ـ كمثال ـ أنّ الله لم يكن عالماً ثمّ صار عالماً،

---

(١) هذا البحث مقتطف من أبحاثنا في التوحيد، انظر التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، السيّد كمال الحيدري، بقلم جواد كسّار: ج١ ص١٦١ وما بعدها.

وهذه نظريّة الكراميّة.

الثالث: لقد تقدّم النزاع النظري خطوة إلى الأمام مع هذا الاتّجاه بإثبات الصفات الذاتيّة لله سبحانه، لكن وقع الاختلاف هذه المرّة في أنّ هذه الصفات أهي شيء غير الموصوف أم هي عين ذاته ؟

اختار فريق من علماء المسلمين أنّ صفات الله الذاتيّة هي شيء غير ذاته، لأنّ الصفة غير الموصوف، وهذه نظريّة الأشاعرة.

الرابع: هو الذي اختار إثبات الصفات الذاتيّة لله سبحانه وأنّ هذه الصفات هي عين الذات، وهذه نظريّة الشيعة الإماميّة الإثني عشريّة.

الصفات الإلهية والمفاهيم المادّية المحدودة

من الحقائق الثابتة التي أكّدتها مدرسة الشيعة الإماميّة: مسألتان أساسيّتان:

الأُولى: عدم إمكان معرفة الذات الإلهيّة بما هي هي، لأنّ اكتناه الذات أمرٌ غير معقول، كما يعبّر عن ذلك الأدب التوحيدي، بعكس الموجودات الإمكانيّة التي يمكن معرفة حقائقها على ما هي وإن كان متعسّراً، كما في حال الإنسان، والشجر، وغير ذلك .

الثانية: أنّ طريق معرفة الله سبحانه يمرّ عبر خيار وحيد هو الأسماء والصفات.

في ضوء ذلك سيبرز ضربٌ من الالتباس بين ما تفضي به الحقيقتان المذكورتان آنفاً وبين الإدراك الإنساني لهذه المفاهيم.

فأهمّ خصوصيّتين تتّسم بهما الصفات مثل الحياة والعلم والسمع، أنّها مستمدّة من مصداق مادّي، وأنّها محدودة، ومن ثمّ ستكون الإشكاليّة:

كيف يوصَف الله سبحانه بمثل هذه المفاهيم على محدوديّتها وما تحمله من خصائص ماديّة؟

يسوق باحث متخصّص بالقواعد الفلسفيّة في الفلسفة الإسلاميّة الكلامَ عن هذه الجهة بقوله: (الآن ينبثق هذا السؤال: إذا كانت ذات واجب الوجود المقدّسة لا تشترك مع أيّ شيء في أيّ أمرٍ من الأمور، فكيف يتمّ تفسير إطلاق المفاهيم العامّة بشأن ذات الحقّ تبارك وتعالى وسائر الموجودات الأُخر؟)[1].

أمّا السيّد محمّد حسين الطباطبائي فيطلّ على الإشكاليّة ذاتها في بحث تحليليّ يسوقه حول ظاهرة عبادة الأصنام في الحياة الانسانية. فالإنسان عاش منذ بداية الخليقة مطمئنّاً إلى الحسّ، قد ارتبط به برباط وثيق، وألِفَه كما يألَف أقرب الأشياء إليه.

لقد ألقت هذه النزعة الحسيّة العميقة في الإنسان ظِلالها على معقولاته حتّى تخطّت الدائرة الطبيعيّة حينما صار الإدراك الإنساني يقحم الحسّ فيما لا طريق للحسّ إليه مطلقاً.

يقول الطباطبائي في توضيح هذه الحالة: (إنّ مزاولة الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادّة وإخلاده إلى الأرض، عوَّده أن يمثّل كلّ ما يعقله ويتصوّره تمثيلاً حسيّاً، وإنْ كان ممّا لا طريق للحسّ والخيال إليه البتّة، كالكليّات والحقائق المنزّهة عن المادّة)[2].

ثمّ راح يعرض لآثار هذه النزعة الحسيّة وما تفضي إليه من خلط نظريّ ومشكلات عمليّة حتّى داخل نسق الثقافة التوحيديّة وفي صفوف الموحّدين

---

(١) القواعد الفلسفيّة الكليّة في الفلسفة الإسلاميّة: ج٣ ص٤٦١ـ٤٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١٠ ص٢٧٢.

وسلوكهم، كما يكشف عن ذلك تأريخ الأديان، حيث تُـصَوِّر بعـضُ أنـساق هذه الثقافـة القـدرةَ الكائنـة وراء هـذا الوجـود تـصوّراً حـسيّاً عـلى شـاكلة الإنسان ذاته، بيدَ أنّها أقدر وأعظم[1].

ثلاثة اتجاهات في الصفات

انكبّ الفكر التوحيدي عـلى معالجـة هـذا الالتبـاس بتقـديم عـدد مـن الإجابات، بحيث يمكن فرز ثلاثة اتّجاهات كلاميّة ساهمت بتقديم تكييفـات نظريّة حول إشكاليّة إطلاق المفاهيم الماديّة المحدودة إزاء الواجب سبحانه.

هذه الاتّجاهات هي:

الأوّل: المشبّهة، ويُطلق عليهم أيضاً المجسّمة والحشويّة وغير ذلك .

الثاني: المعطّلة.

الثالث: إمكان المعرفة بوجهٍ، لا من جميع الوجوه.

النظرية الأولى: المشبّهة

تتلخّص نظريّة المشبّهة في أنّ المفهوم يصدق على الواجب وعـلى الممكـن سواءً بسواء. فالله ـ في زعمهم ـ يسمع بأُذنين، ويُبصِر بعينين وهكـذا؛ قياسـاً للواجب المطلق بالإنسان المحدود وتشبيهاً له به .

في الأدبيّات المختصّة بالملل والنحل، يُعرف هؤلاء بالمجسّمة والحشويّة.

---

(١) من طريف ما يسوقه الطباطبائي في هذا المجال التـصوّر النفـسي ـ الـذي يتخيّلـه بعـض الموحّدين ـ لله؛ يقول: «كثيراً ما حكاه في نفسه بصورة إنسان فوق السماوات جالس عـلى عرش الملك، يدبّر أمر العالم بالتفكّر، ويتمّمـه بـالإرادة والمـشيئة والأمـر والنهـي، وقـد صرّحت التوراة الموجودة بأنّ الله سبحانه كذلك، وأنّه تعالى خلق الإنسان عـلى صـورته. وظاهر الأناجيل أيضاً ذلك». ينظر: الميزان: ج١٠ ص٢٧٣ .

يقول الشهرستاني عنهم: (أمّا مُشبِّهة الحشويّة فقد أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدُّنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حَدّ الإخلاص)[1].

ثمّ يستفيض السبحاني في الحديث عنهم في موضعٍ آخر معزّزاً ما يذكره بنصوص مكثّفة من كتب الفِرق والملل والنحل، حيث يلخّص رؤيتهم في الصفات على نحوٍ أوضح بقوله: (وهو إجراؤها ـ الصفات ـ على الله سبحانه بنفس المعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أيّ تصرّف فيها. وهو قول المشبّهة)[2].

بعدئذٍ يكشف عن مكوّنات هذه النظريّة بعدد من النصوص التوضيحيّة؛ منها: (حكى الكعبي عن بعضهم أنّه كان يجوّز الرؤية في دار الدُّنيا، وأنّهم يزورونه ويزورهم.

وحُكي عن داود الجورابي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللّحية، واسألوني عمّا وراء ذلك. وقال: إنّ معبوده جسمٌ ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يدٍ ورِجل ورأس ولسان وعينان، وأُذنان، وهو مع ذلك جسمٌ لا كالأجسام، ولحمٌ لا كاللحوم، ودمٌ لا كالدِّماء. وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء.

وحُكي عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له وفرة سوداء وله شعر قطط!

وأمّا ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقيّة وغير ذلك، فأجروها على ظاهرها، أعني ما يُفهم عند

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني: ج١ ص١٠٥، نقلاً من السبحاني، المصدر السابق.

(٢) بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة: ج٢ ص٩٣.

إطلاق هذه الألفاظ على الأجسام... وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبيّ عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طِباع)[١].

مناقشة المشبّهة

تنطلق مناقشة هذا القول من مستويين عقليّ ونقليّ. يرتكز البُعد العقلي على مبدأ الوحدة غير العدديّة التي ثبتت للمولى سبحانه في التوحيد الذاتي. فمقتضى تلك الوحدة أنّ الله سبحانه لا يمكن أن يكون محدوداً، فضلاً عن أن يكون جسماً. وقد مرَّ البحث تفصيلاً.

أمّا من جهة الدليل النقلي الذي يناهض هذا الفهم، فثمَّ كثرة من الآيات والروايات التي تدحضه صراحةً، نظير قوله سبحانه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ (الشورى: ١١)، وقوله: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ (الأنعام: ١٠٣).

ومن الحديث الشريف قول الإمام عليّ عليه السلام: «**كذب العادلون بك إذ شبّهوك بأصنامهم، ونحلوك حلية المخلوقين بأوْهامهم، وجزّأوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم، وقدّروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم. وأشهد أنّ من ساواك بشيءٍ من خلقك فقد عدَل بك، والعادل بك كافر بما تنزّلتْ به مُحكماتُ آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيّناتك**»[٢].

لا يحتمل النصّ العلويّ التباساً في إشارته إلى التنزيل، كمثل قوله

---

(١) بحوث في الملل والنحل: ج٢ ص٩٣ـ٩٤. والنصوص في المتن نقلها المؤلّف عن: الملل والنحل، للشهرستاني: ج١ ص١٠٥ـ١٠٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٩١، ص١٢٦ـ ١٢٧.

سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو ضربٌ من البيان والتفصيل له.

يعكس نصّ علويّ آخر المعنى ذاته، حيث يصل إلى الملائكة وتنزيههم لله، فيقول: «**لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرون عليه صفات المصنوعين، ولا يحدّونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر**»(١).

في خطبةٍ له عليه السلام يتحدّث بها عن صفات الجلال، يقول: «**لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تُعقدُ القلوبُ منه على كيفيّة، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب**»(٢).

هذا المعنى التنزيهي الرفيع يلتقي في الدلالة مع نصّ علويّ آخر يقول فيه الإمام أمير المؤمنين: «**وإنّك أنت الله الذي لم تتناه في العقول، فتكون في مهبِّ فكرها مكيّفاً، ولا في رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً**»(٣).

كما يقول عليه السلام: «**فتبارك الله الذي لا يبلغه بعدُ الهمم، ولا يناله حدْسُ الفِطَن**»(٤).

وعنه أيضاً: «**لا تناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهّمه الفِطنُ فتصوّره، ولا تدركهُ الحواس فتحسّه، ولا تلمسُه الأيدي فتمسَّه، ولا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل في الأحوال، ولا تبليه اللّيالي والأيّام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ولا يُوصف بشيءٍ من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيريّة والأبعاض**»(٥).

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأُولى، ص٤١ـ٤٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة الرقم: ٨٥، ص١١٥.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة الرقم: ٩١، ص١٢٧.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة الرقم: ٩٤، ص١٣٨.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة الرقم: ١٨٦، ص٢٧٤.

من نصوصه في المجال ذاته قوله عليه السلام: «**هو الله الحقّ المبين، أحقّ وأبْيَن ممّا ترى العيون، لم تبلغْهُ العقول بتحديد فيكونَ مشبَّهاً، ولم تقع عليه الأوهامُ بتقدير فيكونَ ممثَّلاً**»(١).

كما يقول عليه السلام في تمثّل قوله سبحانه: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾: «**لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركتَ الأبصار**»(٢).

أخيراً نختم بنصّ علويّ يخبر فيه الإمام أنّ الله سبحانه لا يشبّه بخلقه ولا يُقاس بهم، حيث يقول عليه السلام: «**لا يُنظَر بعين، ولا يُحَدّ بأين، ولا يُوصف بالأزواج، ولا يَخلق بعلاج، ولا يُدرَك بالحواسّ، ولا يُقاس بالناس**»(٣).

يتبيّن من السياق أنّ نظريّة التشبيه والتجسيم تتعارض مع البراهين العقليّة، وأنّها غير معقولة في نفسها، كما أنّها تصطدم بجلاء مع النقل، باطلة في ضوء معاييره.

النظرية الثانية: المعطّلة

كردّ فعل فكريّ على نظريّة، المشبّهة انطلقت في أجواء المسلمين نظريّة تقف على الطرف المقابل، تؤمن بإثبات الصفات والأفعال، بيدَ أنّها تلوذ بتعطيل العقل الإنساني عن إدراكها ومعرفتها.

يؤمن أنصار هذه النظريّة بأنّ الله عالم، بيدَ أنّهم لا يتوغّلون في معرفة هذا العلم، بل لا يفكّرون فيه مطلقاً، إنّما يكتفون بتصوّر أوّلي يفيد إثبات الضدّ، ليكون معنى عالم أنّه غير جاهل. وهكذا بالنسبة للصفات الأخرى وما

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٥، ص٢١٧.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٦٠، ص٢٢٥.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٨٢، ص٢٦٢.

يدخل في منظومة الفكر التوحيدي من معارف.

برز هذا المنحى واضحاً في الرعيل الأوّل من الصحابة والتابعين ومن اتّبعهم، وقد جاء نتيجةً طبيعيّة لتصوّر بثّته مؤسّسة الخلافة ودافعت عنه يقضي بغلق باب المعرفة والاكتفاء بالظواهر(١).

لكن خطّ أهل البيت عليهم السلام لم يذعن لهذا التوجّه الذي رآه معارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسلام، ففجّر ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائد هذا الحقل وسيّده، حيث فتح أبواباً من المعرفة لولاه لظلّت مؤصدة أبد الآبدين.

كَلِمَة عن هذه النظريّة وتصوّراتها في المعرفة التوحيديّة، يقول باحث معاصر: (فإذا كانت تلك [الطائفة المشبّهة] متهوّرة في تشبيهها ومفرطة في تجسيمها، فإنّا نجد في مقابلها طائفةً أخرى أرادت التحرّز عن وصمة التشبيه

---

(١) ينظر في هذا المجال التحليل الذي قدّمه السيّد الطباطبائي لطبيعة الدوافع التي حملت مؤسّسة الخلافة إلى اعتماد هذا النهج بعد النبيّ صلى الله عليه وآله عندما بادرت إلى غلق مجال البحث العلمي في شؤون الإسلام بالأخصّ الجانب العقدي، وفتحت المجال واسعاً أمام الفتوحات العسكريّة.

كما يقول في تصوير الحالة العلميّة في ظلّ سياسة مؤسّسة الخلافة: (كان البحث المنطقي الحرّ في المسائل الاعتقاديّة يجرّ الويلات على مَن يجرؤ على ممارسته، ويكون سبباً في إنزال أشدّ العقوبات به، كما حصل لذلك الرجل الذي جرؤ وناقش الخليفة في مسألة، فما كان من الخليفة إلاّ أن أشبعه ضرباً بالسوط وبجريد النخل حتّى سالت الدماء من بدنه. وحصل في مجلس آخر أن تناول الخليفة معنى آية من آيات القرآن وأوضحه بما يُظهر معنى «الجبر» فاعترض عليه رجلٌ، فغضب الخليفة عليه حتّى همَّ بقتله، إلى أن أطفأ بعض الحضّار ثائرة الخليفة وغضبه).

ينظر: رسالة التشيّع في العالم المعاصر: ص١١١ـ١١٢.

وعار التجسيم فوقعت في إسارة التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله... فهذا مالك عندما سُئِل عن معنى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقد نقل عن سفيان بن عيينة، أنّه قال: كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه)[١].

عندما يصل السيّد الطباطبائي في تفسيره إلى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤) يشير إلى هذا الاتّجاه الذي وطّد أركانه في حياة المسلمين منذ القرون الأولى، فيقول: (للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينيّة والتطلّع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسُّنّة بدعة).

ثمّ يشير إلى مجافاة منطق هؤلاء للعقل والدِّين، فيقول: (والعقل يخطّئهم في ذلك، والكتاب والسنّة لا يصدّقانهم، فآيات الكتاب تحرّض كلّ التحريض على التدبّر في آيات الله وبذْل الجُهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقليّة، ومتفرّقات السنّة المتواترة معنىً توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدّمة، والنهي عن النتيجة)[٢].

---

(١) الإلهيّات: ج١ ص٨٧ . والنصّان عن مالك وسفيان أخذهما المؤلّف عن: الملل والنحل: ج١ ص٩٣. الرسائل الكبرى، ابن تيميّة: ج١ ص٣٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٨ ص١٥٣.

يعود إلى هؤلاء تارةً أخرى، ليقول: (لم ينقل عن طبقة الصحابة بحثٌ حقيقيّ عن مثل العرش والكرسيّ وسائر الحقائق القرآنيّة، وحتّى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدّون الظواهر الدينيّة ويقفون عليها. وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين)[١]. ثمّ ينقل كلام مالك وسفيان.

بعد ذلك يذكر أنّ الباب المعرفيّ الوحيد الذي أمدَّ الأمّة بالعلم على هذا الصعيد، هو باب عليٍّ وآل عليّ: (فهذا نحو سلوكهم ـ السلف ـ في ذلك لم يورث منهم شيء إلّا ما يوجد في كلام الإمام عليّ بن أبي طالب والأئمّة من ولده بعده عليهم السلام)[٢].

ينتهي التحليل المُدعَم بالنصوص والشواهد التأريخيّة المكثّفة إلى أنّ نظريتي التشبيه والتعطيل كانتا تلقيان بظلال مكثّفة على أجواء السلف وتتقاسمان ثقافتهم التوحيديّة إلّا ما خرج بدليل، وهو قليل.

أكثر من ذلك، يمكن تلمّس آثار نظريّة التعطيل في نصوص فريق من محدّثي الإماميّة، وإنْ جاءت بلا هذا العنوان .

على سبيل المثال نقرأ للشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ) بعد انتهائه من نقل روايات صفات الذات قوله: (قال محمّد بن علي مؤلِّف هذا الكتاب، رضي الله عنه: إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنّما ننفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها، فمتى قلنا إنّه حيٌّ نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت، ومتى قلنا إنّه عليمٌ نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل)[٣] إلى آخر ما يذكره من صفات.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨ ص١٦١.

(٢) المصدر السابق: ص١٦١.

(٣) توحيد الصدوق: ص١٤٨.

إنّ هذا النسق الذي يحصر المعرفة بنفي الضدّ يصبّ في اتّجاه نظريّة التعطيل. أجل، يمكن توجيه الكلام بصرفه إلى عدم معرفة المصداق، فلو كان المراد نفي معرفة المصداق دون المفهوم لكان الكلام صحيحاً جزماً، وإلاّ من غير المعقول القول بأنّ الإدراك الإنساني لا يفقه معنىً لمفاهيم العلم والحياة والسمع.

من معرفة هذا القول للشيخ الصدوق يبدو واضحاً أنّ السيّد الطباطبائي يكون قد عناه ـ على الأرجح ـ ومن يذهب إلى هذا المذهب عندما استعرض النظريّات الأربع التي تبلورت في فكر المسلمين إزاء الصفات الذاتيّة، ليعقبها بقوله: (ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قولٍ آخر، وهو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً: نفي الموت والجهل والعجز)[1].

ليقول بعد مناقشته: (بهذا يبطل أيضاً ما قيل: إنّ معنى الصفات الذاتيّة الثبوتيّة، سلب مقابلاتها)[2] مرتكزاً إلى أنّ هذا المعنى يلزم منه خلوّ الذات من الصفات الكماليّة، وهو مُحال.

مناقشة المعطّلة

بشأن مناقشة نظرية التعطيل، من الواضح أنّها تتناقض والوجدان الإنساني، فالإنسان يحكم بالوجدان بإمكان المعرفة، بل يعدّ التفكير المنطقي والبحث الحرّ بلوغاً إلى المعرفة من مكنونات الجبلّة الإنسانية، ومن جملة ما أودع الله من غرائز في النوع البشري.

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ص٢٨٧.

أمّا لو انتقلنا إلى الآيات والروايات، فثمَّ منها كثير يتصادم مع هذا المنطق ويدحضه.

وفي القرآن الكريم عدد وافر من الآيات يذكر لله سبحانه الصفات والأسماء؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿سَبَّحَ للهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* هُوَالأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ١ـ٣). كذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لا إله إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُ الَّذِي لا إله إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢ـ٢٤).

فهل من المعقول أن يذكر القرآن عشرات بل مئات الصفات والأسماء دون أن يكون لها معنىً؟ أو أن يكون المراد منها نفي مقابلها فقط؟ لو كان الثاني هو المقصود لأشار القرآن إليه ضرورة، ولأشارت إليه الروايات أيضاً.

هذا فيما تتحرّك النصوص الروائية في اتجاه مغاير لذلك المدلول. ففي الروايات التي تقدّمت عن الصفات كان يكفي الإمام ـ لو كان نفي المقابل هو المقصود ـ أن يقول: إن الله ليس بجاهل، وليس بعاجز، وليس بميّت ونحو ذلك، بدلاً من الصيغة التي جاءت بها فعلاً: «**هو نور لا ظلمة فيه**»، «**حياة لا موت فيه**»، «**علم لا جهل فيه**».

أجل، ما لا يمكن معرفته هو الذات أو اكتناه الذات، والنهي الذي تضمّنه عدد من الروايات واقع على هذه المعرفة، لا على الصفات والأسماء.

إنّ عدم رعاية هذه الموازنة بين المعرفة المحالة والمعرفة الممكنة ساهم في بعض الالتباس الذي نشأ في هذا المجال.

يطالعنا نصّ للإمام عليّ بن أبي طالب يرسم الحدود بين المنطقتين المحالة والممكنة، بقوله عليه السلام: «**لم يُطلِع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[١].

كما أنّ هناك رواية مشهورة عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين السجّاد تتجاوز إمكان المعرفة إلى المعرفة التوحيدية العميقة. فعندما سُئل عن التوحيد، أجاب عليه السلام: «**إن الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك**»[٢].

ثَمَّ نصّ جليّ يبيّن بوضوح إمكان المعرفة، بيدَ أنّه يترسّم لها مساراً ضابطاً يقيّدها بين حدَّي التعطيل والتشبيه، فقد سُئل الإمام أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله إنّه شيء؟ قال: «**نعم، يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه**»[٣].

ولعلّ من أوضح الروايات في هذا الباب، وفي نفي مذهب التعطيل خصوصاً ما ذكره شيخنا الصدوق، ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «**إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب، مذهب إثبات بتشبيه (وهم المجسّمة) ومذهب النفي (وهم المعطّلة) ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث**

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٤٩، ص٨٨.

(٢) الأصول من الكافي: ج١ ص٩١، الحديث: ٣.

(٣) الأصول من الكافي: ج١ ص٨٢، الحديث: ٢.

إثبات بلا تشبيه»[١].

المراد بالتعطيل: تعطيل الإدراك الإنساني عن التعاطي مع المعرفة التوحيدية، كما أشار إليه الشيخ المجلسي في تعليقه على الحديث بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكمالية والفعلية والإضافية له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات»[٢].

في حوار بين الإمام الصادق وأحد الزنادقة في عصره يسعى السائل إلى غلق باب المعرفة التوحيدية عبر مداخل متعدّدة، منها احتجاجه بقدرات العقل الإنساني، وأنّ ما يكوّنه من صور إدراكية في هذا المجال لا تزيد على كونها أوهاماً، حيث يقول السائل: فإنّا لم نجد موهوماً إلّا مخلوقاً؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «**لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم**».

يتلخّص منطق الإمام في الردّ أنّ الأمر لو كان كما صوّره السائل لارتفع التوحيد ومعرفة الله عنّا، والتالي باطل، فسيثبت بالدلالة الالتزامية أنّ التوحيد ومعرفة الله ليست مرتفعة.

ثم يوضّح له أنّ هذا تعطيل، والتعطيل يساوق إنكار الربوبية، فلابدّ من تحاشيه وتحاشي التشبيه معاً؛ يقول: «**لكن لابدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبته بصفة المخلوقين المصنوعين**»[٣].

---

(١) توحيد الصدوق: ص ١٠١، الحديث: ١٠.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ج١ ص٢٨٤، الحديث: ٢.

(٣) الأصول من الكافي: ج١ ص٨٤ـ٨٥، الحديث: ٦.

كذلك ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام مع من دخل عليه وقال إنّه من محبّيه، فذكر له معرفة التوحيد كأوّل علامة على حبّ أهل البيت، حتّى قال عليه السلام في سياق ذلك: «**ومن زعم أنّه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغّر بالكبير، وما قدروا الله حقّ قدره**» قيل له: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ فأجاب عليه السلام: «**باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود**»(١). وما أدلّ التعبير على إمكان المعرفة ومناهضة التعطيل.

نختم أخيراً بنصّ وجيز للإمام أمير المؤمنين حيث يقول عليه السلام في أوّل خطبة من خطب «نهج البلاغة»: «**أوّل الدّين معرفته**» فلو لم تكن المعرفة ممكنة فلا معنى أن يعدَّها الإمام أوّل الدِّين(٢).

إذن: المعرفة ممكنة، والاكتناه محال، وباب المعرفة مفتوح غير مسدود، إنّما تكمن الإشكاليّة في طبيعة التوفيق بين الإمكانيّة والكيفيّة، بالأخصّ وإنّ مفاهيم الصفات مأخوذة من مصاديق ماديّة محدودة في نطاق الإدراك الإنساني. هذا ما يضعنا على مشارف النظريّة الثالثة.

النظرية الثالثة: إمكان المعرفة

وقد يُطلق عليها نظريّة المعرفة الممكنة. تعبّر هذه النظريّة ـ بحسب اعتقادنا ـ عن موقف القرآن الكريم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

بديهيّ عندما تُبيّن هذه النظريّة موقفها بإمكان المعرفة، فلا تعني أنّ بمقدور الإدراك الإنساني أن يعرف الله سبحانه بتمام حقيقته وكُنهه فهذا مُحال، إنّما هدفها الأساسي أن تناهض النظريّة التعطيليّة التي تغلق باب

(١) تحف العقول: ص٣٢٦ـ٣٢٧.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١، ص٣٩.

المعرفة بتمامه لتحجب الإنسان عن واجب معرفة الله تعالى وتحرمه من عطاء التوحيد.

يحدّد بعض المحقّقين ثغور المعرفة الممكنة بأنّها معرفة الله بوجه، لا من جميع الوجوه، لأنّها إذا كانت من جميع الوجوه صارت اكتناهيّة، وهي ممتنعة، كما أنّها لو أسقطت الوجه الممكن لهَوتْ إلى التعطيل.

في تعقيبٍ على حديث الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق ـ حيث قول الإمام عليه السلام: «**لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً**»[1] ـ يقول الشعراني: «معنى الحديث، أنّا لم نكلَّف بعبادة شيء لم ندركه أصلاً بل بشيءٍ ندركه بوجه ونجهل حقيقته. وهذا نظير النفس فإنّ وجوده معلوم وإلاّ لم يكن فرق بين الحيّ والميّت، ولكن حقيقته مجهولة لأكثر الناس، وكثير من الأدوية نعرفها بخاصّتها في العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها، وكذلك نعرف الله بوجهٍ ولا نعرفه بكلّ الوجوه»[2].

التفكيك بين المفهوم والمصداق

من اللوازم المترتّبة على إيمان هذه النظريّة بإمكان المعرفة أن تتحمّل أعباء مواجهة إشكاليّة الكيفيّة؛ إذ كيف يكون بمقدور المفاهيم الإنسانيّة بطابعها المحدود المتلابس مع المادّة أن تكون أداة لمعرفة صفات المطلق وأسمائه؟

---

(١) ينظر الحديث في: الأُصول من الكافي: ج١، ص٨٣ـ٨٥، الحديث: ٦.

(٢) هو الميرزا أبو الحسن الشعراني من الأساتذة البارزين في الفلسفة، مارس مهامّه العلميّة في طهران، له تعليقة قيّمة على شرح أصول الكافي والروضة للمولى محمّد صالح المازندراني (ت: ١٠٨١ أو ١٠٨٦هـ).

ينظر: الكافي: الأصول والروضة، شرح للمولى محمّد صالح المازندراني: ج٣، ص٩٤ـ٩٥.

يتمثّل إنجاز هذه النظريّة علميّاً أنّها تؤمن بالاشتراك المعنـوي للمفـاهيم بين الممكن والواجب، بيدَ أنّها تميّز بينهما بالمصداق.

عندما تطلَق أوصاف العلم والقدرة والحياة وغيرها على الله سبحانه فـإنّ معاني هذه المفاهيم واحدة بينه وبين الإنسان. ففـي مقولـة «الله عـالم» و«عـليّ عالم» يكون معنى العلم بينهما واحداً على سبيل الاشـتراك المعنـوي، لا أنّـه في الله سبحانه بمعنىً وفي عليّ بمعنىً آخر.

أجل، ما يختلف هو المصداق، فأين التراب وربّ الأرباب!

المصداق في الإنسان: ممكن، فقير، محدود، مجـسّم، لكنّـه في الله سـبحانه: مطلق، غير متناهٍ، واجب وغنيّ.

تعتقـد هـذه النظريّـة أنّ هـذا المـسار القـائم عـلى التمييـز بـين المفهـوم والمصداق هو الصراط السويّ في معرفة الصفات الذاتيّـة، فـالمفهوم مـشترك معنويّ، بيدَ أنّ أحدهما غير الآخر في المصداق.

على هذا يوجد مشارك لله سبحانه من حيث المفهـوم، لكنّـه في المـصداق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

لقد مرَّ التنظير لهذه الفكرة وصياغتها نظريّاً بعدد من المحطّات، منهـا مـا قدّمتـه مدرسـة الحكمـة المتعاليـة عـلى يـد صـدر الـدِّين الـشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ)، أمّا من المعاصرين فقد تناولهـا الـسيّد محمّـد حـسين الطباطبـائي (ت: ١٤٠٢هـ) بفصلٍ مـستقلّ مـن «نهايـة الحكمـة» عنوانـه «أنّ الواجـب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»[1]، وقـد عقّـب عليه أحد الشرّاح بتعليقة تشير إلى التمييز المذكور بوضوح، حيث قـال: (لأنّ

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٨٢ـ٢٨٣.

بعض المفاهيم وإن كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياة والعلم والقدرة وغيرها، إلّا أنّ الممكنات تختلف عنه من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب [فإنّها عين الذات]، مضافاً إلى أنّ للواجب من حقيقة هذه المفاهيم وأشباهها من المفاهيم الوجوديّة هو المرتبة الغير المتناهية في الشدّة والتي لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف الممكنات).

ثمّ يختم بإشارة جميلة عندما يقول: فهذا الفصل كأنّه تفصيل لما أُجمل في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(١).

إلى الحقيقة ذاتها أشار باحثٌ آخر، فبعد أن أوضح أنّ عدداً من المفاهيم العامّة تُطلَق على واجب الوجود وعلى غيره أيضاً، عادَ ليميّز بين الاستخدامين، ثمّ انتهى للقول: (خلاصة الكلام في هذا الباب أنّ مفهوم الوجود وإن كان يعدّ مفهوماً واحداً، إلّا أنّ مصاديقه متفاوتة جدّاً ومختلفة. يمكن للتفاوت أو الاختلاف بين مصاديق مفهوم ما أن تمتدّ من حدود النقص حتّى الكمال المطلق. يطلَق على التفاوت والاختلاف: التشكيك في مراتب الوجود ـ بحسب لغة الاصطلاح ـ وهذا التشكيك يصدق على سائر المفاهيم العامّة أيضاً، فلمفهوم العلم والقدرة وجميع الصفات الكماليّة مراتب تشكيك كذلك)(٢).

في هذا الضوء يتبيّن أنّ عناية البحث الفلسفي بدراسة الاشتراك المعنوي لهذه المفاهيم ليس أمراً اعتباطيّاً أو لمحض أن يكون أمراً نظريّاً تجريديّاً، بل لما

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: ص٤٣٧.

(٢) القواعد الفلسفيّة العامّة في الفلسفة الإسلاميّة: ص٤٦٢.

يترتّب عليه من آثار في حقل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ. فلو آمنّا بالاشتراك اللّفظيّ بشأن هذه المفاهيم كما ينسب ذلك إلى بعض المتكلّمين لكانت الحصيلة انسداد باب المعرفة.

فالله يُطلَق عليه عالم، واللّفظ نفسه يُطلق على الممكن أيضاً، فالنتيجة بحسب مقولة الاشتراك اللفظيّ أنّ العالم في الممكن معلوم وفي الواجب مجهول بحيث نعرف اللّفظ ولا نعرف المراد منه ومعناه، وهذا هو التعطيل.

لهذا السبب نَسَب الحكيم السبزواري من لا يؤمن بالاشتراك المعنوي في الوجود إلى التعطيل، كلازمة لابدّ وأن تترتّب عليه، كما يدلّ عليه قوله:

وإنّ كلاًّ آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل[1]

سبقت الإشارة إلى أنّ السيّد الطباطبائي خصّص فصلاً للبحث ذاته وإن كان التعبير فيه يوحي بشيء من الإيهام، فعنوان الفصل هو: «أنّ الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»[2] والمقصود: لا مشارك له من حيث المصداق، كما يدلّ عليه قوله في الشرح: (وأمّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره ـ كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغضّ عن خصوصيّة المصداق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياة والرحمة مع الغضّ عن الخصوصيّات الإمكانيّة ـ فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء)[3].

بمعنى أنّ حمل تلك المفاهيم ليس من الاشتراك المصداقي، بل هذا هو

---

(١) شرح غرر الفوائد: ص٤.

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٨٢.

(٣) المصدر السابق: ص٢٨٣.

الاشتراك المفهومي، وإلاّ فأحدهما بحسب المصداق واجب غنيّ والآخر ممكنٌ فقير.

ينبغي إذن التمييز جيّداً بين فضاء المفاهيم وعالم المصاديق، وربما كان أحد معاني إخراجه سبحانه من حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السويّ في المعرفة التوحيديّة أنّ المفهوم معلوم للإدراك البشري عبر الاشتراك المعنوي، والمصداق مجهول الكُنه .

لكن مع ذلك كلّه ثَمَّ تقييد في عالم المفاهيم ينبغي لنا مراعاته في الدائرة التوحيديّة.

أصول وأركان الاتجاه التجسيمي

١. أنّ الله تعالى له حَدّ
٢. أنّ الله تعالى له حيّز وحجم وجهة
٣. أنّ الله تعالى له جسم
٤. أنّ الله تعالى له وزن وثقل
٥. أنّ الله تعالى له صورة

الركن الأوّل

أنّ الله تعالى له حدّ

- تمهيد
- المراد بالحدّ
- الأقوال في مسألة الحدّ
- هل التوقّف هو موقف الكتاب والسنّة؟
- أسباب القول بالحدّ
- الآثار المترتّبة على اثبات الحدّ لله تعالى
- القائلون بالحدّ
- ابن حنبل وحقيقة موقفه من الحدّ
- الطحاوي ومخالفته لابن تيمية في إثبات الحدّ
- ابن حجر العسقلاني ومخالفته لابن تيمية في إثبات الحدّ
- المنكرون للحَدّ من أئمة السنّة
- حكم المُنكرِين للحدّ عند مثبتيه
- موقف أهل البيت عليهم السلام من الحدّ
- المسافة بين الله والخلق

تمهيد

بعد أن اتّضحت لنا أهمّ ملامح التجسيم في معرفة الله سبحانه وتعالى، لابدّ من التعريف بأهمّ أركان هذه المدرسة والأصول التي تستند إليها.

والأركان الأساسيّة لاتّجاه التجسيم والتشبيه هي كما يلي:

الركن الأوّل: أنّ الله محدود.

بمعنى أنّه سبحانه محدود، غير مطلق، وغير متناهٍ.

الركن الثاني: وهو ناتج عن القول الأوّل، حيث قالوا بأنّ المحدود له جهة وحيّز وحجم واستواء ونحو ذلك .

الركن الثالث: أنّ هذا المحدود الذي له حَدّ، جسم ولكن لا كالأجسام.

والمراد أنّه جسم يشبه الأجسام، ولكن تختلف بعض خصوصيّاته وكيفيّاته. فيكون الاختلاف في الكيفيّة لا في أصل الجسميّة، وبذلك قالوا بأنّه تعالى له حيّز وحجم.

الركن الرابع: أنّ هذا الجسم له وزن وثقل.

وهذا ما سيكون مورداً للبحث التفصيلي في ما ورد في الحديث الذي استدلّ به ابن تيميّة وأتباعه، وهو الحديث المعروف بحديث الأطيط: «**وأنّ له أطيطاً كأطيط الرَّحل...**».

الركن الخامس: أنّ الله تعالى له صورة على شكل صورة آدمي، أو أنّ آدم على صورة الرحمن، فإمّا أنّهم يقولون بأنّ الله على صورة آدم، وهذا تشبيه الله بخلقه، أو أنّ آدم على صورة الله، فيكون من باب تشبيه المخلوق بالخالق، وفي النتيجة هناك تشبيه.

وليكن معلوماً أنّ نظريّة أكثر علماء المسلمين ـ بل الأعمّ الأغلب ـ تتّفق على أنّ الله سبحانه وتعالى ليس له حَدّ، وليس له جسم، وليس له شكل، وسيأتي بيان ذلك.

وتوصيف الله سبحانه وإثبات الحَدّ له، مسألة لا ترتبط بتوحيد الأسماء والصفات، ولا بتوحيد الربوبيّة، ولا بتوحيد الألوهيّة، بل هي مسألة مرتبطة بحقيقة الله تعالى، وبالتوحيد الذاتي، لا بالتوحيد الأسمائي والصفاتي.

وقد صرّح ابن تيميّة بهذا المعنى في كتابه (بيان تلبيس الجهميّة) حيث يقول: (إنّ هذا الكلام الذي ذكره ـ المستشكل ـ إنّما يتوجّه لو قالوا إنّ له صفة هي «الحَدّ»، كما توهّمه هذا الرادّ عليهم؛ وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل، فإنّ هذا الكلام لا حقيقة له، إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات ـ كما يوصف باليد والعلم ـ صفة معيّنة يقال لها «الحَدّ»، وإنّما الحَدّ ما يتميّز...)[1].

إذن، الحَدّ ليس من التوحيد الصفاتي، وإنّما يرتبط بالتوحيد الذاتي.

وهذا الأصل والركن الأوّل في نظريّة المجسّمة (أنّ له حَدّاً) يعتبر الأرضيّة الأساسيّة للإيمان بأنّ الله له مكان. فبعد أن آمن أتباع هذه النظريّة بأنّ الله تعالى له حَدّ، التزموا بأنّ له مكاناً، ومكانه هو استواؤه على العرش وجلوسه عليه.

ما هو المراد من الحدّ؟

معنى الحَدّ للشيء: أنّ له انتهاءً. فلو وضعت يدك على جسم، ستجد أنّ له وجوداً في منطقة معيّنة، وإذا سرتَ ووصلت إلى نهايته يصبح هذا الجسم

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣، ص٤٢.

معدوماً، فإذا أشرت إليه في مكان وجوده تقول بأنّه موجود، وإذا أشرت إليه في مكان عدم وجوده تقول بأنّه معدوم.

ومن قال بأنّ الله له حَدّ، يعني أنّه موجود في ظرفٍ، ومعدوم في ظرفٍ آخر، ولهذا زعم العثيمين ـ كما أشرنا سابقاً ـ أنّ من اعتقد بأنّ الله في الأرض فهو ضالّ، يريد: أنّ مكانه سبحانه في السماء، وأنّه ليس بموجود في الأرض، بل هو فيها معدوم.

فالقول بأنّه تعالى له حَدّ، من أهمّ محاور وأركان ومفاصل معرفة الله في الاتجاه التجسيمي.

ثمّ إنّنا إذا نظرنا إلى هذا الجسم سنجد له حدّاً ونهاية، ولكن ليس من جهة واحدة بل من جهات متعدّدة، فمن الأعلى له حَدّ، ومن اليمين، ومن الجنوب، ومن الشمال، ومن الأسفل، فهو ـ سبحانه ـ محدود عندهم من كلّ الجهات، ولهذا يعبّرون بأنّ الله محدود من جهاتٍ ستّ كأيّ جسمٍ مادّي آخر.

وبالتعبير الفلسفي: نأخذ مسألة الوجود والعدم، حيث إنّ من لوازم هذه النظريّة أن لا يكون الله سبحانه وجوداً محضاً، بل هو وجود مركّب، وتركيبه من الوجود والعدم، ففي ظرفٍ له وجود، وفي ظرفٍ آخر ليس له وجود.

ولتقريب الفكرة نبيّن المسألة بمثال: لو وضعتَ يدك على يوم الأحد، فإنّه في يوم السبت يكون معدوماً، وهكذا يوم الاثنين، ويوم الأحد موجود فقط في ظرفٍ زماني معيّن، وما قبله وما بعده يكون معدوماً.

وهؤلاء يعتقدون بأنّ الله سبحانه أيضاً كذلك، فقبله معدوم، وبعده معدوم، وهكذا أعلاه وأسفله. وهذا من اللوازم المهمّة لهذه النظريّة.

ومن لوازم كلامهم أنّ له سبحانه حجماً، وطولاً، وعرضاً، وعمقاً،

ووزناً، ولذا قالوا بأنّه عندما يجلس على كرسيه يكون للكرسي أطيط، ولا يبقى من الكرسي إلّا أربعة أصابع، وأنّ رسول الله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ ضمّ أصابعه....

هذا هو الإله الذي تصوّره لنا مدرسة ابن تيميّة وأتباعه!!

وقال المثبتون لمسألة الحَدّ بأنّ معنى قولهم بأنّ لله حَدّاً يعني إثبات علوّه سبحانه وتعالى، وبينونته عن خلقه، واستوائه على عرشه.

نقل الدشتي عن عثمان الدارمي في كتاب النقض: (اتّفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أنّ الله في السماء، وحدّوه بذلك، إلّا المريسي الضالّ وأصحابه)[1].

الحدّ في اللغة

قال ابن الأثير في النهاية، في مادّة حَدّ: «ومنه الحديث في وصف القرآن لكلّ حرفٍ حَدّ أي نهاية، ومنتهى كلّ شيء حدّه»[2].

وقال ابن فارس أبو كريّا في (معجم المقاييس) في مادّة حَدّ: (الحاء والدال أصلان، الأوّل: المنع، والثاني: طرف الشيء، فالحَدّ: الحاجز بين شيئين...)[3].

وقال الزبيدي في (تاج العروس) في مادّة حدد: (الحَدّ: الفصل الحاجز بين شيئين لئلّا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلّا يتعدّى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود. وفصل ما بين كلّ شيئين حَدّ بينهما، والحَدّ: منتهى الشيء)[4].

وبحسب أتباع هذا المنهج فإنّ الله وجوده ينتهي عند مكان محدّد، ولهذا قال أمير المؤمنين عَلَيْهِالسَّلَامُ: «**ومَن حدّه فقد عدّه**» لأنّه عندما ينتهي يبدأ الثاني، ثمّ

---

(١) إثبات الحدّ لله تعالى: ص٢٤.

(٢) النهاية في غريب الحديث: ص١٩٣.

(٣) مقاييس اللغة: مادّة حَدّ: ج٢ ص١١.

(٤) تاج العروس من جواهر القاموس: ج٨ ص٨.

الثالث... فالله ـ حسب هذا المنطق ـ له ثان.

يقول ابن تيمية حول معنى الحَدّ: (وأمّا وصفه بالحَدّ والنهاية)[١] فيفسّر الحَدّ بالنهاية، ومنتهى الشيء، وكذلك الزاغوني أحد أعلام هذا الاتّجاه يقول في (الإيضاح في أصول الدِّين): (وهذا بعينه هو الحَدّ والنهاية، وإضافة الحَدّ والغاية والنهاية إليه تعالى). وفي عبارة أخرى يقول: (وهذا بعينه يعطي الحَدّ والنهاية لما ينتهي إليه)[٢].

ونقل القائلون والمُثبتون للحدّ أقوال أهل اللغة في تعريفهم للحَدّ، كالذي ورد في كتاب (إثبات الحَدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس) للدشتي، يقول:

(قال الخليل: حَدّ: فصلُ ما بين كلّ شيئين حَدٌّ بينهما، ومُنتهى كلّ شيء حدُّه، وقال ابن فارس في معجم المقاييس «حَدّ»: الحاء والدّال أصلان: الأوّل المنع، والثاني طرف الشيء، فالحدّ الحاجز بين شيئين، وقال أبو القاسم التميمي الأصبهاني: حَدّ كلّ شيء موضع بينونته عن غيره، فكلّ موجود له حَدّ ينتهي إليه، ويميّزه عن غيره في صفته وقدره)[٣]، وكلّ هذه المعاني تفيد أنّ ما له حَدّ له نهاية.

وهذا المضمون نفسه ذكره في الرسالة التي أوردها في آخر الكتاب بعنوان الملحق، وفيه الردّ على منكر الحَدّ من كلام شيخ الإسلام ابن تيميّة من كتابه بيان تلبيس الجهميّة أنّه كتب رسالة وكتاباً مستقلاً للإنكار على من

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٢٨٧ .

(٢) الإيضاح في أصول الدين، الزاغوني: ج٢ ص٣٢٥.

(٣) إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس: ص٢٣.

ينكر الحَدّ، ثمّ نقل فيها عبارة الدارمي في هذا المجال، حيث يقول: قال عثمان بن سعيد الدارمي وادّعى المعارض ـ أي المُنكِر للحَدّ ـ أنّه ليس له حَدّ ولا غاية ولا نهاية.

والكلام المنقول عن الدارمي ورد في كتاب (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد) وفيه يقول:

(**باب الحَدّ والعرش**. قال أبو سعيد وادّعى المعارض، وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته...).

إلى أن يقول: (فمن ادّعى أنّه ليس لله حَدّ فقد ردّ القرآن وادّعى أنّه لا شيء).

ففي نظره هناك ملازمة عقليّة بين المحدوديّة وبين الموجوديّة، فمن هو موجود لابدّ أن يكون محدوداً، ولا فرق بين أن يكون واجباً أو ممكناً، أو خالقاً أو مخلوقاً.

لذلك يتابع الدارمي قوله: (وادّعى أنّه لا شيء؛ لأنّ الله وصف حَدّ مكانه في مواضع كثيرة من كتابه)[1].

وإذا كان المكان محدوداً، هل يمكن أن يكون الجالس والقاعد على مكان محدود غير محدود؟ هذا مُحال.

وحاصل كلام أهل اللغة في الحَدّ أنّه منتهى الشيء، وغايته، وطرفه، فحدّ النهار مثلاً ينتهي عند دخول الليل، فغاية النهار الليل حيث ينتهي عنده.

وقال جمعٌ من أهل اللغة: (بأنّ الحَدّ يمنع الشيء من الامتداد بعد حدّه)، وهذا طبيعي جدّاً.

---

(١) ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي: ص٢٣ـ٢٤.

الأقوال في مسألة الحدّ

القول الأوّل : أنّ الله سبحانه وتعالى محدود بحَدّ، وأنّه لو لم يُحَدّ لما كان موجوداً.

وفي الاصطلاح الفلسفي: جعل أصحاب هذا القول مساوقة في ذلك لا ملازمةً فقط؛ والمساوقة أعمق فلسفيّاً من الملازمة، لأنّه في الملازمة أحدهما غير الآخر، وفي المساوقة أحدهما عين الآخر مصداقاً؛ فقالوا إنّ الموجوديّة تساوق المحدوديّة له تعالى، لأنّهم لم يتعقّلوا وجوداً ليس له حَدّ، فالموجود يعني المحدود، سواء كان هذا الموجود هو الله تعالى القديم الواجب، أو كان وجود الممكنات الحادثة، وفي اعتقادهم يستحيل أن يكون الله موجوداً وليس له حَدّ ومنتهى وغاية ينتهي عندها.

وهذا ما ذكره الإمام الدارمي أحد أقطاب هذا الاتّجاه في كتابه (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد ...) فقال في باب الحَدّ والعرش:

(قال أبو سعيد: وادّعى المعارض أيضاً ـ أي الذي ينفي أنّ الله له حَدّ ـ أنّه ليس لله حَدّ ولا غاية ولا نهاية، وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتقّ منه أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنّه سبق جهماً إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممّن جاوره: قد علمت مرادك أيّها الأعجميّ، وتعني أنّ الله لا شيء؛ لأنّ الخلق كلّهم علموا أنّه ليس شيء يقع عليه إسم الشيء إلّا وله حَدّ وغاية وصفة. وأن لا شيء ليس له حدّ ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبداً موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حَدّ ولا غاية، وقولك «لا حَدّ له» يعني أنّه لا شيء)[1].

---

(١) ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي: ص٢٣.

ومن المفارقات العجيبة في هذا البحث محاولة الدشتي في كتابه (إثبات الحَدّ) الادّعاء بأنّ إجماع أهل السنّة قائم على إثبات الحَدّ لله تعالى، وهذا ما ذكره في المبحث الثاني من كتابه حيث قال: (أجمع أهل السنّة والجماعة على إطلاق لفظ «الحَدّ» لله تعالى، بمعنى إثبات علوّه سبحانه وتعالى، وبينونته عن خلقه، واستوائه على عرشه). ونقل عن عُثمان الدّارمي قوله: (اتّفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أنّ الله في السماء وحَدّوه بذلك، إلّا المريسيّ الضالّ وأصحابه، حتّى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك)(١).

القول الثاني: ويقع في قِبال القول الأوّل مباشرةً، وهو القول بأنّه يستحيل أن يكون لله حَدّ، فمن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله، كما أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى ذلك في نهج البلاغة.

وفي كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام إشارات كثيرة إلى هذا الرأي، ومنها:

• ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام: «**لا يُشمل بحَدٍّ ولا يُحسَب بعدٍّ، وإنّما تحُدّ الأدواتُ أنفسَها، وتشير الآلات إلى نظائرها... ولا يقال له حَدٌّ ولا نهاية، ولا انقطاع ولا غاية، ولا أنّ الأشياء تحويه فتُقِلُّه أو تُحويه**»(٢).

• وعنه عليه السلام: «**حَدّ الأشياء عند خلقه لها إبانةً لها في شبهها، لا تُقدِّره الأوهام بالحدود والحركات، ولا بالجوارح والأدوات**»(٣).

• وعنه عليه السلام: «**ليس له حَدٌّ ينتهي إلى حدّه**»(٤).

• وعنه عليه السلام: «**لا يُدرك بوَهم، ولا يُقدَّر بفهم... ولا يُحدّ بأينٍ**»(٥).

---

(١) إثبات الحدّ لله تعالى: ص٢٤.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، الخطبة رقم: ١٦٣.

(٤) المصدر نفسه، الخطبة الأُولى.

(٥) المصدر نفسه، الخطبة رقم: ١٨٢.

• وعنه عليه السلام: **«فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعدُ الهمم، ولا يناله غوص الفطن، وتعالى الذي ليس له وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود، ولا نعتٌ محدود»**(١).

• وعن الإمام الرضا عليه السلام: **«أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفي التحديد عنه؛ لشهادة العقول أنّ كلّ محدودٍ مخلوق، وشهادة كلّ مخلوق أنّ له خالقاً ليس بمخلوق، والممتنع من الحدث هو القديم في الأزل»**(٢).

• وفي علل الشرائع ينقل الشيخ الصدوق محاورة بين الإمام الرضا عليه السلام وأحد الزنادقة وفيها: يسأل الزنديق فيقول للإمام عليه السلام: لما احتجب الله؟ فقال عليه السلام: **إنّ الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فأمّا هو فلا يخفى عليه خافيةٌ في آنَاءِ الليل والنهار**... إلى أن يقول:

قال: فحِدّه لي؟ قال عليه السلام: **إنّه لا يُحدّ**، قال: لِمَ؟ فقال عليه السلام: **لأنّ كلّ محدود متناهٍ إلى حَدّ، فإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزائد ولا متجزٍّ ولا متوهّم»**(٣).

القول الثالث: وهو التوقّف في المسألة، بمعنى أن لا نقول بأنّ له حدّاً ولا نقول بأنّه ليس له حدّ.

وخلاصة الأقوال: الأوّل: أنّ الله له حَدّ. والثاني: أنّ الله ليس له حَدّ. والثالث: التوقّف في المسألة .

وقد أشار ابن تيميّة إلى هذه الأقوال في المسألة، ولا سيّما الرأي الثالث؛ قال في (بيان تلبيس الجهميّة): (وأمّا وصفه بالحَدّ والنهاية، الذي تقول أنت

---

(١) الكافي: ج١ ص١٣٦، باب جوامع التوحيد.

(٢) بحار الأنوار: ج٤، ص٢٢٨ ح٤٠.

(٣) نقلاً عن بحار الأنوار: ج٣ ص١٥، ح٣.

إنّه معنى الجسم، فَهُم ـ أي العلماء ـ فيه كسائر أهل الإثبات على ثلاثة أقوال: منهم من يُثبت ذلك، كما هو المنقول عن السلف والأئمّة. ومنهم من نفى ذلك. ومنهم من لا يتعرّض له بنفيٍ ولا إثبات)[١].

وكذلك الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في (شرح العقيدة السفارينية) أشار إلى ذلك فقال: (ولذلك اختلف كلام من تكلّم به ـ أي موضوع الحَدّ ـ من السلف فيه، هل الله يحدّ أو لا يحدّ، فمنهم من أنكر الحَدّ وقال: إنّه لا يجوز أن نقول إنّ الله محدود، بل يستحيل أن نقول إنّ الله محدود، ومنهم من قال: يجب أن نقول أنّ الله محدود وأنّ له حدّاً).

وهنا حاول العثيمين القول بأنّ النزاع بين المثبتين والمُنكِرين نزاعٌ لفظي. وهذا غريبٌ منه؛ إذ كيف يمكن أن يكون النزاع بين النفي والإثبات نزاعاً لفظيّاً، فهما نقيضان، والنقيضان لا يمكن أن يكون بينهما نزاع لفظي، ولعلّ ذلك من ضيق الخناق على العلاّمة العثيمين، فاضطرّ لمثل هذا القول، ولذا قال: (ولكن يجب أن نعلم أنّ الخلاف يكاد يكون لفظيّاً، فالواجب السكوت عن ذلك، فلا يقال إنّه يُحَدّ، ولا أنّه لا يحدّ، وليس هناك ضرورة أن نقول إنّه يحدّ أو لا يحدّ)[٢] ويظهر من كلامه أنّه من القائلين بالتوقّف.

وهذا من غرائب العلاّمة العثيمين! لأنّه عندما كان يصوّر معبوده ومعروفه وهو الحقّ سبحانه وتعالى، هل كان يتصوّره ويتوهّمه في ذهنه وعند العبادة محدوداً بحدّ أو كان يتصوّره بأنّه لا حَدّ له؟

فلا يعقل أن يكون متوقّفاً، وإلاّ لكان جاهلاً بالله سبحانه وتعالى، هذا **أوّلاً**.

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٧٢.

(٢) شرح العقيدة السفارينيّة: ص٢٣٧.

وثانياً: إذا كان الأئمّة والسلف عرضوا لهذه المسألة، فهل يحقّ له أن يتوقّف فيما عرض له هؤلاء، وهذا معناه أنّه ليس تابعاً لأئمّة السلف.

وأيضاً من الذين نقلوا هذه الأقوال الزاغوني في تعليقة كتاب (الإيضاح في أصول الدِّين) وفي حاشية الكتاب حيث قال: (اختلف المتكلّمون في نسبة الحَدّ إلى الله تعالى، فنفاه الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم ممّن قال بنفي علوّ الله تعالى واستوائه على العرش، وأئمّة السلف على إثباته وهو قول أحمد وإسحاق بن إبراهيم والدارمي وابن المبارك وغيرهم، وقول ثالث قالوا بأنّه نحن من المتوقّفين، لا أن نثبت أنّ له حَدّاً، ولا نقول إنّه ليس له حَدّ)[١].

هل التوقف هو موقف الكتاب والسنة؟

حاول أصحاب الرأي الأوّل هرباً من بعض المحذورات الادّعاء بأنّ القول الثالث ـ أي القول بالتوقّف ـ سببه عدم ورود مسألة الحَدّ في الكتاب والسُّنّة وأنّه لم تطرح فيهما، فضلاً عن أنّه لم يؤثر في كلمات أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّهم تكلّموا فيها.

وقالوا بأنّ هذه المسألة بدأت على يد عبد الله بن المبارك، المتوفّى سنة ١٨١هـ، كما قال الدشتي في كتابه (إثبات الحَدّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه) بأنّ أوّل من عرض لهذه المسألة عبد الله بن المبارك، يقول: (قلت: أوّل من صرّح بإثبات الحَدّ لله تعالى كما يذكر أهل السُّنّة هو عبد الله بن المبارك، ثمّ تتابع إجماع أهل السنّة من بعده على ذلك)[٢].

ومن الذين قالوا بأنّ المسألة لم تكن مطروحة لا في الكتاب ولا في السنّة

---

(١) الإيضاح في أصول الدِّين: ص٣٢٥.

(٢) إثبات الحدّ لله تعالى: ص١١٤.

العلاّمة العثيمين في كتابه (شرح العقيدة السفارينيّة) حيث قال: (وكلمة الحَدّ من الألفاظ التي لم ترد في الكتاب ولا في السنّة، فليس في الكتاب أنّ الله يحدّ ولا أنّه لا يحدّ، ولا في السنّة أنّ الله يحدّ ولا أنّه لا يحدّ، فلا ضرورة أن نقول إنّه يحدّ أو لا يحدّ، ولو كان من الضروري أن نعتقد أنّ الله يحدّ أو لا يحدّ لبيّنه الله تعالى أو بيّنته السنّة، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾)[١].

وهكذا الحال بالنسبة إلى ابن تيميّة في جوابه على من اعترض بأنّ مسألة الحَدّ لم ترد في الكتاب والسنّة، فلم يذكر أنّها وردت في كتاب أو سنّة. وإنّما ذكر فقط أسباب القول بالحدّ وأنّه لولا القول بالحَدّ لما تميّز الخالق عن المخلوق[٢]، فهو إذن لم يستند إلى الكتاب والسنّة لطرح هذه المسألة، وإنّما استند إلى قضيّة عقليّة فقط.

ومن الذين أشاروا إلى ذلك أيضاً الإمام الدارمي في كتاب (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد) في الحاشية يقول: (كلمة الحَدّ لم ترد في الكتاب ولا السنّة، ونحن لا ننسب إلى الله صفة ولا لفظاً، إلّا ما ورد نصّاً عن الله ورسوله، مع أنّا لا نقول فيها بالرأي ولا القياس، وإنّما نردّ علم حقيقتها إلى الله)[٣].

وهنا يُطرح على هؤلاء السؤال التالي: إذا كانت المسألة لم ترِد في الكتاب ولا في السنّة، فلماذا هذا الإصرار من أصحاب هذا الاتّجاه لإثبات أنّ الله له حَدّ، ولماذا رتّبوا كلّ هذه النتائج الخطيرة على هذه المسألة؟

---

(١) شرح العقيدة السفارينيّة: ص٢٣٦، (رقم: ١٧ من السلسلة).

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٤٢ـ٤٣.

(٣) ردّ الإمام الدارمي على بشر العنيد: ص٢٣.

هذا فضلاً عن القول بأنّه في اعتقادنا قد ورد ما يتنافى مع رأيهم في المسألة على لسان كبار صحابة النبيّ ﷺ وبالخصوص الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

أسباب القول بالحدّ

هناك دوافع وأسباب أدّت إلى القول بالحَدّ، ومن جملة هذه الأسباب ـ بحسب أصحاب هذا الرأي ـ التمييز بين الخالق والمخلوق، وتحقيق التباين بين الخالق والمخلوقين.

وبتعبير أهل المنطق: يمكن تركيب قياس استثنائي على الشكل التالي:

لو لم يكن للحقّ تعالى حَدّ ونهاية ومنتهى، لكان حالّاً في خلقه.

والحلول في خلقه مُحال وممتنع عقلاً.

فإذن لابدّ أن يكون له تعالى حَدّ.

فعن طريق الحَدّ يمتاز الخالق عن المخلوق، ولا نقع في الحلوليّة، وتثبت البينونة بين الخالق والمخلوق.

وهذا ما صرّح به أعلام القائلين بالحَدّ لله سبحانه وتعالى، ومنهم الإمام الدارمي المتوفّى سنة ٢٨٠ في كتابه (سلسلة عقائد السلف) وفيه يقول: (حدّثنا البزّاز البغدادي، حدّثنا علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك أنّه سئل بما نعرف ربّنا؟ قال: بأنّه فوق العرش، فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه، قال: قلت بحَدّ؟ قال: فبأيّ شيء إذن...)[1]. وهذا كلامٌ صريح من الدارمي بأنّه إذا لم نفصله ولم نميّزه بحَدّ فلا تبقى بينونة بينه وبين خلقه.

ويقول ابن تيميّة في (بيان تلبيس الجهميّة): (ويقولون إنّه لا يباين غيره،

---

(١) الردّ على الجهميّة (سلسلة عقائد السلف): رقم: ١، ص٩٨.

بل إمّا أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولـون: لا داخـل العـالم ولا خارجـه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالّاً في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبيّن ابـن المبارك أنّ الربّ تعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنـه، وذكـر الحَـدّ لأنّ الجهميّة كانوا يقولون: ليس له حَدّ، وما لا حدّ له لا يباين المخلوقات...)[1].

وابن تيميّة الذي ارتكز في ذهنه أنّ الله جسم يعتـبر أنّ الله تعـالى لابـدّ أن يكون إمّا في داخل هذا العالم أو في خارج هذا العـالم، وإلاّ إذا لم يكـن كـذلك فهو معدوم وغير موجود، وهذا من أهمّ آثار التجسيم.

أمّا الدشتي فقد علّل سبب ذكر أهل السنّة «الحَـدّ» لله تعـالى بقولـه: (لمّـا كانت الجهميّـة ينفـون عُلـوّ الله تعـالى عـلى خلقـه، واسـتواءه عـلى عرشـه، ويقولون: إنّ الله تعالى لا يُباين خلقـه، ولـيس بينـه وبيـنهم حَـدٌّ، ولا يتميّـز عنهم، أنكر عليهم أهل السنّة من السلف الصالح، واشـتدّ نكـيرهم علـيهم، حتّى كفّروهم، وحذّروا منهم، وبيّنـوا للنـاس أمـرهم وتلبيـسهم؛ قـال ابـن تيميّة في بيان تلبيس الجهميّة: «... لمّا كان الجهميّـة يقولـون مـا مـضمونه: إنّ الخالق لا يتميَّز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميّز بها، ويجحدون قـدره، حتّى يقول المعتزلة: إذا عرفوا أنّه حيٌّ، عالمٌ، قديرٌ، قد عرفنا حقيقته وماهيّتـه. ويقولون: إنّه لا يُباين غيره، بل إمّـا أن يـصفوه بـصفة المعـدوم فيقولـون: لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا كذا، ولا كذا، أو يجعلوه حالّاً في المخلوقـات، أو وجود المخلوقات. فبيّن ابن المبارك أنّ الربَّ سـبحانه وتعـالى عـلى عرشـه مُباينٌ لخلقهِ، مُنفصلٌ عنه، وذكر الحدّ، لأنّ الجهميّة كانوا يقولـون: لـيس لـه حَدّ، وما لا حَدَّ له لا يُبـاين المخلوقـات، ولا يكـون فـوق العـالم، لأنّ ذلـك مستلزم للحَدّ.

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣، ص٤٣.

فلمّا سألوا أمير المؤمنين في كلّ شيء عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟

قال: بأنّه فوق سماواته على عرشه، بائنٌ من خلقهِ.

فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهميّة، وبنفهيم له ينفون ملزومه الذي هو موجودٌ فوق العرش ومُباينته للمخلوقات. فقالوا له: بحدٍّ؟ قال: بحدٍّ»)[١].

وخلاصة ما ذكره أنّ سبب القول بالحَدّ هو الردّ على الجهميّة، بينما نرى أنّ أصحاب القول بالحدّ فرّوا من محذور إلى آخر أكبر منه.

أمّا حسب المدرسة الإماميّة فإن الله تعالى: لا هو داخل العالم ولا هو خارج العالم، لأنّه ليس جزءاً من العالم حتّى يكون في داخله أو خارجه، بل هو سبحانه خالق العالم، وليس كمثله شيء، فيستحيل أن يكون داخلاً أو خارجاً. وهذا ليس لأنّه غير موجود، بل لأنّه ليس بجسم، فالجسم هو الذي يتّصف بكونه في الداخل أو الخارج.

ورد عن الإمام الرضا عليه السلام في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق أنّه قال: **«ولا ديانة إلّا بعد المعرفة، ولا معرفة إلّا بالإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه ـ أي في الخلق ـ يمتنع في صانعه، لا تجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه على خلقه...»**[٢].

أمّا المجسّمة فقد خالفوا ذلك كلّه،وهذا هو الفارق بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي تنزّه الخالق، ومدرسة ابن تيميّة وأتباعه التي تجعله مشابهاً لمخلوقاته.

وممّن صرّح بذلك أيضاً الشيخ العثيمين في (شرح العقيدة السفارينيّة)؛

---

(١) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص٢٨ـ٢٩.

(٢) توحيد الصدوق: ص٤١.

إذ قال: (فمن قال إنّ الله محدود أراد أنّه بائنٌ من خلقه)[1].

وقد خلط العثيمين بين اللازم والملـزوم، لأنّ مـن قـال إنّ الله محـدود لا يريد أن يثبت البينونة، بل يريد القـول بـأنّ الحَـدّ لـه نهايـة مـن أجـل إثبـات البينونة، فالحَدّ لا يعني البينونة، وفرق كبير، فـإنّ الـلازم شيء والملـزوم شيء آخر. فالبينونة إذن من لوازم الحَدّ.

والحاصل: أنّ أتباع هذا المنهج تصوّروا أنّه لا طريق لإثبات البينونـة بـين الله وبين خلقه إلّا بالحَدّ، وأنّه إن لم يلتزموا بذلك سـيكون سـبحانه حـالّاً في خلقه، وحيث إنّه يستحيل أن يكون حالّاً في خلقه، فإذن لابـدّ مـن الالتـزام بالحَدّ.

وقد وقع هؤلاء في اشتباه كبير، لأنّهم لو تأمّلوا وحقّقوا لما وصـلوا إلى أنّ طريق المباينة والمزايلة لا يتحقّق إلّا بإثبات الحَدّ.

وممّا لا ريبَ فيه أنّ الحلوليّة باطلة، وهـذا مـا نطقـت بـه كلـمات أعـلام مدرسة أهل البيت عليهم السلام سواء الفلاسفة منهم أو المتكلّمون أو الفقهاء، فكـلّ هؤلاء لم يلتزموا القول بأنّه تعالى حالّ في الأشـياء، ورغـم ذلـك لم يثبتـوا لـه الحَدّ.

وهذا هو ما صرّح به الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بكلماتٍ واضـحة في نهـج البلاغة بقوله: «**داخلٌ في الأشياء لا بالممازجة، وخارجٌ عنها لا بمزايلة**»[2].

وفي كتاب التوحيد أيضاً: «**فلم يحلل فيها؛ فيُقال هـو فيهـا كائـن، ولـم ينـأَ عنها؛ فيُقال هو منها بائن**»[3].

---

(١) شرح العقيدة السفارينيّة: ص٢٣٧.

(٢) توحيد الصدوق: ص٤٣، الحاشية.

(٣) توحيد الصدوق: ص٤٣.

فليست بينونته عن خلقه كبينونة المخلوقات عن بعضها، أو كبينونة كتابٍ عن كتابٍ آخر، حيث يبين أحدهما عن الآخر بحدّه الذي ينتهي عنده.

فمدرسة أهل البيت عليهم السلام تعتقد بالبينونة بين الله تعالى وخلقه بشكلٍ قاطع، ومع ذلك لا يقولون بأنّ البينونة لا تتحقّق إلّا بالحَدّ، وإلاّ لصار (كمثله شيء)، وهذا خلاف المبدأ القرآني ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

يقول الإمام عليّ الرضا عليه السلام: «**ومباينته إيّاهم مفارقته إنيّتهم**»[1].

ويقول أيضاً: «**ولا في إبانته عن الخلق ضيم إلّا بامتناع الأزليّ أن يثنّى**»[2].

ويبيّن الإمام عليّ عليه السلام حقيقة التمايز بين الخالق والمخلوق وعدم المشابهة بينهما بقوله: «**حدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانة له في شبهها ـ فلا هي تشبهه ولا هو يشبهها ـ فلم يحلل فيها فيُقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيُقال هو منها بائن، داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، وبائن من الأشياء لا كمباينة شيء لشيء، سبحانه هو هكذا ولا هكذا غيره...**»[3].

وبحسب كلمات الإمام علي عليه السلام وما ورد عنه في نهج البلاغة يمكن أيضاً استكشاف أسباب ومنشأ القول بإثبات الحَدّ بأنّه نتيجة طبيعيّة للجهل وعدم المعرفة الحقيقيّة بالله سبحانه وتعالى.

يقول الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة: «**أوّل الدّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه... فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه،**

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ص٤٣، والكافي: ج١ ص٢١٤، ح٢.

ومن ثنّاه فقد جزّأه... ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه»[١].

فهؤلاء عندما جهلوا حقيقة الخالق أشاروا إليه، وأثبتوا له الحَدّ، وبذلك انهارَ لديهم عمود العقائد في الدِّين وهو توحيد الخالق، ولمّا كان توحيدهم غير صحيح لم يستطيعوا التعرّف على معنى النبوّة الحقيقي، لأنّ الرسول مُرسَل من قِبل المرسِل وهو الله، ومن لم يعرف المرسِل لم يعرف الرسول أو المرسَل، ومن لم يتعرّف على حقيقة الرسالة لم يتعرّف على الإمامة ولا على المعاد وحقيقته، وهكذا الحال بالنسبة إلى العدل.

ولذا يقول الإمام عليّ بن موسى الرِّضا عليه السلام: «**فليس اللهَ عرف من عرف بالتشبيه ذاته، ولا إيّاه وحّد مَن اكتنهه، ولا به صدّق من نهّاه، ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا له تذلّل مَن بعّضه، ولا إيّاه أراد من توهّمه... وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطرة تَثبت حجّته»**[٢].

وهذا كلامٌ واضح وصريح في أنّ منشأ الإيمان بأنّ الله محدودٌ في ذاته، ومحدودٌ في صفاته، هو الجهل به سبحانه وتعالى.

الآثار المترتبة على اثبات الحدّ لله تعالى

قد يتبادر إلى بعض الأذهان أنّ الخلاف في مسألة الحَدّ لا طائل منه، فهي مسألة فرضيّة أو نظريّة لا ثمرة لها.

ولكن واقع القضيّة ليس كذلك؛ لأنّها من القضايا الهامّة التي يترتّب عليها آثار كبيرة، ولها انعكاسات خطيرة تتمثّل أوّلاً وبالذات بوجود طرفين ـ هما المُثبِت للحَدّ، والمُنكِر له ـ يكفّر كلّ واحدٍ منهما الآخر.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

(٢) التوحيد (للصدوق): ص ٣٧.

أمّا بالنسبة لمثبت الحَدّ فممّا تقدّم صار واضحاً لدينا كيفيّة تكفيره لمُنكِر الحَدّ، إذ اعتبر ذلك إنكاراً لوجوده سبحانه وتعالى، وأنّه صاحب بدعة وخارج عن الملّة، وهذا ما أشرنا إليه في كلام الدارمي في ردّه على بشر المريسي في قوله: (... ومن لم يعترف به ـ أي بالحَدّ ـ فقد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله)(١).

وأيضاً ما قاله الدشتي: (واحتجّوا في إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ بنصّ الكتاب والسنّة، وما قالوا في ذلك والآراء... فمن يُخالفهم ولا يقولُ ما قالوه ولا يعتقد ما اعتقدوه، فهو مبتدع ضالٌّ مُضِلّ)(٢).

وفي مقابل ذلك وقفت مدرسة أهل البيت عليهم السلام موقفاً عنيفاً تجاه أصحاب القول بإثبات الحَدّ، وقالوا بأنّ من أثبت الحدّ لله فقد أبطل أزل الحقّ سبحانه، وروي عن أهل البيت عليهم السلام: «**ومَن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله**»(٣) وإذا بطلت أزليّته صار حادثاً، وإذا كان حادثاً فيكون ممكناً لا غنيّاً ولا واجباً.

وبهذا يتبيّن لنا حجم وأهميّة هذه المسألة، والآثار المترتّبة عليها، سواء لمن أثبتها أو لمن نفاها، لأنّها تعتبر الأساس لباقي المسائل المرتبطة بعلم التوحيد، سواء على مستوى توحيد الأسماء والصفات، أو على مستوى توحيد الربوبيّة، أو على مستوى توحيد العبوديّة، أو توحيد الأفعال، ونحو ذلك من الأقسام.

---

(١) ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي: ص٢٣ـ٢٤.

(٢) إثبات الحدّ لله: ص١٠٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

القائلون بالحدّ

ليست قضيّة إثبات الحَدّ من القضايا التأريخيّة المرتبطة بالعلماء السابقين، وقد صرّح أصحاب هذا الرأي بأنّه لا يوجد فيها نصّ من الكتاب والسنّة، وقد أشرنا آنفاً إلى قولهم بأنّه لا يوجد لها أثرٌ إلّا في كلمات ابن المبارك.

ولم يمنع ذلك وقوع أصحاب هذا الرأي بالتهافت أو التناقض، ففي الوقت الذي ينفون وجود نصّ في المسألة يعودون إلى القول بوجود نصّ فيها، ومن الشواهد على ذلك ما ورد في كتاب عبد العزيز فيصل الراجحي (قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمّة الإسلام الحنابلة) وهو ردّ على حسن بن فرحان المالكي في كتابه (قراءة في كتب العقائد)؛ يقول: (بل صنّف الإمام محمود بن أبي القاسم بن بدران الدشتي جزءاً في ذلك سمّاه إثبات الحَدّ لله تعالى، وساق فيه ما ورد في الباب من أحاديث وآثار ومنها أثر ابن المبارك، فإذا عرفت ذلك علمت أنّه قد دلّ عليه الكتاب والسنّة الصحيحة، بل المتواترة وآثار السلف وإجماعهم في المسألة)[1].

وهذا اشتباه وغلط وقع فيه الكاتب، ويمكن توجيه كلامه الذي يتناقض مع قول كبار علماء هذا المنهج بعدم وجود نصّ في المسألة: بأنّ مراده من قوله: دلّ عليه، أي دلَّ على علوّه في مكان، ويستفاد من هذا التعبير القول بالحَدّ، ويكون الضمير في (عليه) ليس للحَدّ، وإنّما علوّ الله واستوائه على عرشه.

بعد هذه المقدّمة نشير إلى أقوال مجموعة من الأعلام القائلين بأنّ الله تعالى له حدّ، ومنهم:

---

(١) قمع الدجاجلة: ص٢٤٠ .

الأوّل: ما ورد في كتاب (مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه) قال: (خلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض، وسبع أرضين بعضها أسفل من بعض، وبين الأرض العُليا والسماء الدُّنيا مسيرة خمسمائة عام، والماء فوق السماء السابعة، وعرش الرحمن فوق الماء، والله تبارك وتعالى على العرش، والكرسي موضع قدميه، فإن احتجّ مبتدع أو مخالف أو زنديق فقال: ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، وهو معكم أينما كنتم، ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم، الرحمن على العرش استوى، ونحو ذلك من متشابه القرآن، فقُل: إنّما يعني بذلك العلم، لأنّ الله تبارك وتعالى على العرش... وهو بائنٌ من خلقه لا يخلو من علمه مكان، ولله عرش، وللعرش حمَلَة يحملونه، وله حدّ...)[١].

فانظر وتأمّل في هذا المنطق الذي بمجرّد أن تختلف معه في الفكر والعقيدة يتّهمك مباشرةً بأنّك زنديق أو كافر أو مبتدع وخارج عن الملّة.

ومن أين له تفسير الآيات بأنّ المراد منها العلم، وهل هذا إلّا تأويل خلاف الظاهر للآيات، فقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) صريحٌ وواضح، فالآية لم تقل علمنا أقرب، والضمير (هو) لا يشير إلى العلم.

الثاني: ما ورد في كتاب (الردّ على الجهميّة) للإمام أبي سعيد الدارمي في باب استواء الربّ تبارك وتعالى على العرش وارتفاعه إلى السماء، وفيه يردّ على من قال بأنّ الله في كلّ مكان، ويستدلّ بأدلّة واهية وضعيفة، ومن لوازم كلّ ما استدلّ به أن يكون الله تعالى محدوداً بحَدّ، وممّا يقوله:

(ولو كان على ما يدّعي هؤلاء الزائغة أنّه تحت الأرض وفوقها كما هو

---

(١) مسائل الإمام ابن حنبل وابن راهويه، رواية حرب بن إسماعيل الكرماني: ص٣٥٩.

على العرش فوق السماء السابعة، لقال جلّ ذكره في بعض الآيات: إنّا أطْلعناهُ إليك، ورفعناه إليك، وما أشبهه. وقال: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ (مريم: ٦٤) و﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: ١٩٣)... فظاهر القرآن وباطنه يدلّ على ما وصفناه من ذلك... فمن لم يقصد بإيمانه وعبادته إلى الله الذي استوى على العرش فوق سماواته، وبانَ من خلقه، فإنّما يعبد غير الله، ولا يدري أين الله... ثمّ ما قد رُوي في قبض الأرواح، وصعود الملائكة بها إلى الله تعالى من السماء، وما ذكر رسول الله ﷺ من قصّته حين أُسري به فَعُرِج به إلى سماء بعد سماء، حتّى انتهي به إلى السدرة التي ينتهي إليها علم الخلائق... ولو كان في كلّ مكان كما يزعم هؤلاء، ما كان للإسراء، والبراق، والمعراج، إذاً من معنى)[١].

الثالث: ما ورد في كتاب (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية) لابن بطّة العكبري الحنبلي، المتوفّى سنة ٣٨٧ هـ، وفيه يقول: (قال حرب: قلت لإسحاق بن راهويه: العرش بحدّ؟ قال: نعم، وذكر عن ابن المبارك قال: هو على عرشه بائنٌ من خلقه بحَدّ)[٢].

الرابع: ما ورد في كتاب (السنّة) للإمام أبي عبد الرحمن عبد الله ابن إمام أهل السنّة أحمد بن محمّد بن حنبل، المتوفّى سنة ٢٩٠هـ، وفيه يقول: (وسمعت عبد الله ـ بن المبارك ـ يقول: نعرف ربّنا فوق سبع سماوات على العرش بائنٌ من خلقه بحَدّ)[٣].

---

(١) الردّ على الجهميّة: ص٥٤ـ٥٧.

(٢) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: ج٣ ص١٦١.

(٣) السنّة: الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل: ج١ ص١٧٥.

الخامس: ما ورد في كتاب (درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) لابن تيميّة، وفيه: (قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك ـ وقيل له: كيف نعرف ربّنا؟ ـ قال: في السماء السابعة على عرشه بحَدّ، فقال أحمد: هكذا هو عندنا)[١].

السادس: ما ورد في كتاب (العلوّ للعليّ العظيم) للذهبي الشافعي الأثري، المتوفّى سنة ٧٤٨هـ، حيث يشير فيه إلى نفس المطلب[٢].

السابع: ما ورد في كتاب (اجتماع الجيوش الإسلاميّة) للإمام ابن القيم، فقد ورد فيه أيضاً نفس المطلب، مع بيان موقف ابن القيم من بعض الفرق، فراجع[٣].

الثامن: ما ورد في كتاب (إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه) الذي صنّفه الدشتي المتوفّى سنة ٦٦٥ هـ. وقد أحصى واستقرأ في الكتاب من صرّح بإثبات الحدّ لله تعالى من سنة ١٨١هـ إلى وقتنا الحاضر.

وهم: عبد الله بن المبارك، الحميدي عبد الله بن الزبير، سعيد بن منصور، أحمد بن حنبل، إسحاق بن راهويه، حرب بن إسماعيل الكرماني، الأثرم بن محمّد بن هانئ، عثمان بن سعيد الدارمي، عبد الله بن أحمد بن حنبل، الخلاّل أبو بكر أحمد بن محمّد، أبو عبد الله بن بطّة العكبري، يحيى بن عمّار السجستاني، أبو القاسم ابن منده، أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، أبو الحسن الجزري، القاضي أبو يعلى، أبو العلاء الهمداني، أبو القاسم التيمي،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول: ج٢ ص٣٤.

(٢) العلوّ للعلي العظيم: ج٢ ص١١٢٢.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلاميّة: ص٢٢٦.

ابن الزاغوني، الدشتي، وشيخ الإسلام ابن تيميّة، ابـن القـيم، ابـن أبي العـزّ الحنفي، يوسف بن عبد الهادي، الشيخ أحمد بن إبراهيم بن عيـسى النجـدي، الشيخ سليمان بـن سـحمان النجـدي، الـشيخ عبـد العزيـز بـن بـاز، الـشيخ الفوزان[1].

ومجموع هؤلاء من المتقدّمين والمتأخّرين القائلين بإثبات الحَدّ لا يتجـاوز عددهم الثمانية وعشرين.

وفي مقابلهم الآلاف مـن علـماء مدرسـة أهـل الـسنّة لم يوافقـوهم عـلى رأيهم، فكيف يحقّ لهم أن يدلّسوا ويكذبوا على جمهور الأمّـة ويوهمـوهم بـأنّ هذا الرأي هو رأي أهل السنّة والجماعة!؟

ولو اطّلع جمهور المـسلمين عـلى مثـل هـذه الحقيقـة هـل سيـسكتون أم سيحاسبون من كـذب علـيهم وافـترى وادّعـى أنّـه يمثّـل مـنهج أهـل الـسنّة والجماعة؟

إذن هذه النظريّة (إثبات الحَـدّ) بغـضّ النظـر عـن مدرسـة أهـل البيـت ليست نظريّة أهل السنة والجماعـة، وإنّـما ابتـدأت بعبـد الله بـن المبـارك، ثـمّ جاءت إلى أن وصلت إلى البعض من قبيل الدارمي والزاغوني، إلى أن أحياهـا من جديد ابن تيميّة، ثمّ الاتجاه الوهّابي الذي يدّعي أنّه من أتبـاع ابـن تيميّـة. واستعملوا مختلف التعابير بحقّ من خالفهم، حتّى وصل الأمـر بأحـدهم إلى عنونة كتابه بعنوان (قمع الدجاجلة) ـ جمع دجّال ـ وهل هـذا تعبـيرٌ ينـسجم مع تعابير أهل العلم ومَن يحترم نفسه؟

---

(١) راجع إثبات الحدّ لله تعالى: ص٣١، المبحث الخامس (من صرّح من أهل العلـم بإثبـات الحدّ لله تعالى).

ابن حنبل وحقيقة موقفه في الحدّ

اختلفت الأقوال في القول المنسوب لعبد الله بن المبارك، فكما نقل البعض ـ كما ذكرنا ـ القول بأنّه أوّل من نُسب إليه القول بإثبات الحَدّ لله تعالى، كذلك نقل البعض الآخر عدم صحّة هذه النسبة إليه.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل، وقد نقلنا فيما سبق بعض كلماته التي يُثبت فيها رأيه بإثبات الحَدّ لله تعالى. إلّا أنّ هذه النسبة لم تكن موضع إجماع حيث أشار البعض إلى عدم صحّة هذا الكلام.

إذن يوجد في الكلمات الواردة عن الإمام أحمد بن حنبل في مسألة الحَدّ وجهان:

الوجه الأوّل: ينفي الحدّ عن الله سبحانه وتعالى، وبهذا يتّفق مع جمهور المسلمين بمختلف اتّجاهاتهم.

الوجه الثاني: هو الرأي الذي يُنسب إليه وقوله بإثبات الحَدّ لله سبحانه. والشواهد على ذلك كثيرة منها:

ما ذكره الدشتي في كتاب (إثبات الحَدّ لله وأنّه جالسٌ وقاعد على عرشه)، يقول: (وممّن ورد عنه النفي والإثبات سويّاً الإمام أحمد بن حنبل)[1].

وهذا ما أشار إليه ابن تيميّة في كتاب (درء تعارض العقل والنقل)، وفيه يقول: (فقول أحمد: «إنّه ينظر إليهم ويكلّمهم كيف شاء وإذا شاء»، وقوله: «هو على العرش كيف شاء وكما شاء»، وقوله: «وهو على العرش بلا حَدّ كما قال: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ كيف شاء»، المشيئة إليه، والاستطاعة له، ليس كمثله شيء)[2].

---

(١) إثبات الحَدّ لله وأنّه جالس...: ص٢٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج٢ ص١٣٣.

فهنا ينقل ابن تيميّة عن ابن حنبل قوله بأنّـه تعـالى عـلى العـرش، ولكـن ليس له حدّ، وفي موضعٍ آخر من الكتاب يقول: (... قلت لأحمد بـن حنبـل يحكى عن ابن المبارك، وقيل له كيف نعرف ربّنا؟ قال: في السماء السابعة عـلى عرشه بحدّ، فقال أحمد: هكذا هو عندنا)[1].

وبهذا ينقل عنه الرأي الآخر الذي يثبت فيه الحدّ له تعالى.

وهذا ما أفسح المجال أمام جملة من الحنابلة، وممّن يهتمّـون بكلـمات ابـن حنبل لإيجاد مخرَج له بالقول بالحَدّ أو عدمه.

ومن الـشواهد أيـضاً مـا ذكـره أبـو يعـلى الفـرّاء المعـروف بالتجـسيم، وصاحب كتاب (إبطال التأويلات)، ونحن ننقل كلامه عن الشيخ ابن تيميّة في كتابه (تلبيس الجهميّة)، حيث يقول عندما يـأتي عـلى ذكـر رأي أحمـد بـن حنبل:

(ثمّ قال ـ أي القاضي أبو يعلى ـ: ويجب أن يحمل اختلاف كـلام أحمـد في إثبات الحَدّ على اختلاف حالتين، فالموضع الذي قال: إنّه عـلى العـرش بحـدّ معناه: أنّ ما حاذى العرش من ذاته هو حدٌّ له وجِهَةٌ له، والموضع الذي قـال: هو على العرش بغير حدّ، معناه: ما عدا الجهة المُحاذية للعرش، وهي الفـوق، والخلف والأمام واليمنة واليسرَة ـ فهذه كلّها ليس لها حَدّ ـ وكان الفرق بـين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنـا أنّ جهـة التحـت تُحـاذي العرش، بما قد ثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف مـا حـاذاه من الذات أنّه حدّ وجهة، وليس كـذلك فـيما عـداه؛ لأنّـه لا يحـاذي مـا هـو محدود، بل هو مـارّ ـ أي مـستمرّ ـ في اليمنـة، واليـسرة، والفـوق... إلى غـير

(١) المصدر نفسه، ج٢ ص٣٤.

نهاية، فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحَدّ والجهة»[١].

وقبل ذكر ما نقله ابن تيميّة بعد ذلك عن القاضي أبو يعلى الفـراء، نـشير إلى أنّ مراد ابن تيميّة هو أنّ قول ابن حنبل بأنّ الله محدود صحيح، وقوله بأنّـه غير محدود صحيح، وبيان ذلك بما يلي:

لو فرضنا أنّ وجود الله تعالى بهذا الجسم، فـإنّ هـذا الجسم لـه جهـاتٌ ستّ، تحت، فوق، يمين، شمال، أمام، خلف. وعندما يقـول ابـن حنبـل بأنّـه محدود فمراده أو مقصوده أنّـه محـدود مـن جهـة التحـت لأنّـه جـالس عـلى العرش، فمن هذه الجهة له نهاية، أما لو جئنا إلى سائر الجهات فهو غير متنـاهٍ، ولا حدّ له، فمن الأمام وجوده غير متناهٍ، وهكذا من الشرق و... فالله تعـالى محدود ومتناهٍ من جهة واحدة، و غير متناهٍ من جهات خمس.

وبهذا جمع أبو يعلى الفراء بين كلمات أحمد بن حنبل الذي قال بأنّـه تعـالى محدود وغير محدود بحسب نقل ابن تيميّة.

إلّا أنّ ابـن تيميّـة لم يوافـق عـلى توجيـه الفـرّاء واعتـبر أنّـه مـشتبه، وأنّ الصحيح هو أنّه تعالى محدود من جميع جهاته الـستّ كـأيّ جـسم، وهـذا مـا صرّح به في نفس الكتاب (تلبيس الجهميّة)، وفيه يقول: (وأمّا ما ذكره القـاضي من إثبات الحَدّ من ناحية العرش فقط، فهذا قد اختُلف فيه كلامـه، وهـو قـول طائفة من السنّة، والجمهور على خلافه، وهو الـصواب)[٢] أي أنّـه محـدودٌ مـن جميع الجهات.

وكذلك ذكر هذا المعنى وأشار إليه في موضـعٍ آخـر مـن الكتـاب، قـال: (ولو كان مراد أحمد الحَدّ من جهة العرش فقط لكـان ذلـك معلومـاً لعبـاده،

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٤ـ٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٧٣٧.

فإنّهم قد عرفوا أنّ حدّه من هذه الجهة ـ أي من التحت ـ هو العرش، فعُلم أنّ الحَدّ الذي لا يعلمونه مطلق لا يختصّ بجهة العرش)[١].

ومن الشواهد الأخرى على الاختلاف في النقل عن الإمام أحمد بن حنبل، ما ذكرناه من قول الدشتي: (وممّن ورد عنه النفي والإثبات سَوِيّاً: الإمام أحمدبن حنبل)[٢].

وتعليقاً على هذا الكلام من الدشتي جاء في كتاب إثبات الحَدّ تعليق آخر للشيخ ابن تيميّة منقولٌ عنه من كتاب تلبيس الجهميّة، بعد أن نقل كلام الإمام أحمد في نفي الحدّ، قال: (فهذا الكلام من الإمام أبي عبد الله أحمد يُبيّن أنّه نفى أنّ العباد يحدّون الله تعالى، أو صفاته بحدٍّ، أو يقدّرون ذلك بقدرٍ، أو أن يبلغوا إلى أن يصفوا ذلك، وذلك لا يُنافي ما تقدّم من إثبات أنّه في نفسه له حَدٌّ يعلمه هو لا يعلمه غيره، أو أنّه هو يصف نفسه، وهكذا كلام سائر أئمّة السَّلف، يثبتون الحقائق، ويُنفون علم العباد بكنهها)[٣].

وقال أيضاً في درء تعارض العقل والنقل: (فهذا مثاله ممّا نقل عن الأئمّة كما قد بسط في غير هذا الموضع وبيّنوا أنّ ما أثبتوه له من الحَدّ لا يعلمه غيره، كما قال مالك وربيعة وغيرهما: «الإستواء معلوم، والكيف مجهول»، فبيّن أنّ كيفيّة استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله الماجشون وغير واحدٍ من السَّلف والأئمّة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيّته)[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص٢٦.

(٢) إثبات الحدّ لله تعالى: ص٢٥.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ج ٢ ص٣٥.

الطحاوي ومخالفته لابن تيمية في إثبات الحدّ

سعى ابن تيميّة وأتباعه سعياً حثيثاً للادّعاء بأنّ نظريّته وقوله بإثبات الحَدّ لله تعالى هي نظريّة أهل السنّة والجماعة، وبالتالي رتّب نتائج خطيرة على ذلك، منها تكفير المخالف واتّهامه والافتراء عليه بالابتداع والشرك وما شابه ذلك .

ولنا هنا أن نسأل: هل هذه هي واقعاً نظريّة أهل السنّة؟ أم أنّ أقوال علمائهم تتنافى مع ما قاله ابن تيميّة، حيث نجد في موارد كثيرة كلمات لهم تنفي عن الله تعالى الحدود والجهات والأعضاء والأركان والمكان والحيّز والجسم.

والمؤيّدات والشواهد على هذا الاختلاف بين أهل السنّة وبين ابن تيميّة لا تُعدّ ولا تُحصى نكتفي ببعضها، وهي ما ورد في (شرح العقيدة الطحاويّة) تأليف الإمام القاضي محمّد بن أبي العزّ الدمشقي، حقّق الكتاب وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدّم له الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط.

ويعتبر صاحب شرح العقيدة الطحاويّة واحداً من كبار أعلام مدرسة أهل السنّة والجماعة، وفيه يقول ابن الجوزي: (كان ثبتاً فقيهاً فهماً عاقلاً)[(١)].

وقال فيه الإمام الذهبي: (الإمام العلاّمة الحافظ الكبير)[(٢)].

وقال ابن كثير: (الفقيه الحنفي صاحب التصانيف المفيدة والفوائد الغزيرة، وهو أحد الثقات الأثبات والحفّاظ الجهابذة)[(٣)].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية: ص٣٣.

(٢) سير أعلام النبلاء: ج١٥ ص٢٧.

(٣) البداية والنهاية: ج ١١ ص١٨٦.

وعن قيمة كتابه يقول المحقّقان التركي والأرناؤوط: (أمّا بعد، فقد ألّف الإمام أبو جعفر أحمد الطحاوي رسالة ضمّنها ما يحتاج المكلّف إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من أصول الدِّين كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوّة والمعاد في قضايا الاعتقاد ومسائله وما يمتّ إليها بسبب، على طريقة أهل السنّة والجماعة من السلف الصالح)(١).

ثمّ يقولان في موضعٍ آخر: (العقيدة الطحاويّة وهي أصل هذا الشرح، وقد حظيت بشهرة ونالت قبول أهل السنّة وإعجابهم على اختلاف مذاهبهم فتناولوها بالشرح والبيان)(٢).

إذن ما ورد في رسالة الإمام الطحاوي هو نظريّة أهل السنّة والجماعة وأئمّة السلف.

يقول الطحاوي: (وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء، لا تحويه الجهات كسائر المبتدعات)(٣).

ابن حجر العسقلاني ومخالفته لابن تيمية في إثبات الحدّ

كما هو معلوم في هويّة ابن حجر وانتمائه العقائدي والفكري، فإنّه واحدٌ من الأعلام الذين خالفوا أصحاب نظريّة الحَدّ، ولم يوافق على ما قالوه، وبالتالي تنهدم أُسس ابن تيميّة الذي حاول وغيره الادّعاء بأنّ مسألة إثبات الحدّ من المسائل المتّفق عليها بين علماء أهل السنّة.

أمّا رأي العسقلاني، فقد ورد في تعليق الذهبي على قصّة إخراج ابن حبّان من سجستان بسبب إنكاره الحَدّ لله تعالى، إذ قال: (وقال هو ـ يعني

(١) شرح العقيدة الطحاوية: ص٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ص٢١١.

المثبت للحدّ، للنافي ـ: ساويت ربّك بالشيء المعدوم، إذ المعدوم لا حَدّ له).

فقال ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان، مُعلِّقاً على قول الذهبي هـذا: (قوله: «ساويتَ ربَّكَ بالشيء المعدوم، إذ المعدوم لا حَدّ له»، نازلٌ ـ أي كـلامٌ ساقطٌ ـ فإنّا لا نُسلّم أنّ القول بعدم الحَـدّ يُفـضي إلى مـساواته بالمعـدوم بعـد تحقيق وجوده)[1].

وقال ابن حجر مُعلِّقاً على قول الذهبي «بدت من ابن حبّان هفوة طعنـوا فيه بها»: (إن أراد القصّة الأولى التي صدّر كلامه ـ أي إخراجه من سجـستان بسبب إنكاره للحدّ ـ فليست هذه بهفوة، والحقّ أنّ الحقّ مع ابن حبّان فيها!!

وإن أراد الثانية ـ أي قول ابن حبّان: النبوّة والعلم ـ فقد اعتذر هـو عنهـا أوّلاً، فكيف يحكم عليه بأنّه هفا؟! ماهذا إلّا تعصّبٌ زائدٌ على المتأوّلين!!

وابن حبّان قد كان صاحب فنون وذكاء مُفرط وحفظ واسع...)[2].

المنكرون للحدّ من أئمة السنة

تبيّن لنا من خلال أسباب القـول بالحـدّ لله تعـالى لـدى الـبعض أنّ هـذا القول كان منشؤُه ما اشتهر عن الجهميّـة إنكـارهم الحـدّ عـن الله تعـالى، ثـمّ تلقّفها عنهم كثيرٌ ممّن تأثّر منهم؛ قال ابن تيميّة في بيان تلبيس الجهميّـة: (هـذه الصفات السلبيّة، وإبطال نقيضها، مثـل قـولهم: لـيس فـوق العـالم، ولا هـو داخل العالم، ولا خارجه، وليس في مكانٍ دون مكـان، ولـيس بمتحيّـز، ولا جوهر، ولا جسم، ولا له نهاية، ولا حَدّ، ونحـو هـذه العبـارات، فـإنّ هـذه العبارات جميعها وما أشبهها لا تُؤثَرُ عن أحـدٍ مـن الـصحابة والتـابعين، ولا

---

(١) لسان الميزان: ج٥ ص١١٤.

(٢) المصدر نفسه، للتفصيل في هذا النقاش انظر إثبات الحدّ لله تعالى: ص٤٨ـ٤٩.

من أئمّة الدِّين المعروفين، ولا يروى بها حديثٌ عن رسول الله ﷺ، ولا توجد في شيء من كُتب الله المُنزلَة من عنده، بل هذه هي من أقوال الجهميّة، ومن الكلام الذي اتّفق السَّلف على ذمّه؛ لما أحدثه من أحدثه، فحيث ورد في كلام السلف ذمّ الجهميّة كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك، وحيث ورد عنهم ذمّ الكلام والمتكلِّمين كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك؛ فإنّ ذلك لمّا أحدثه المبتدعون كثر ذَمّ أئمّة الدِّين لهم، وكلامهم في ذلك كثير قد صُنِّفَ فيه مُصنّفات، حتّى إنّ أعيان هذه العبارات وأمثالها ذكرها السلف والأئمّة فيما أنكروه على الجهميّة وأهل الكلام المحدَث»[1].

إذن يعتبر ابن تيميّة بأنّ مسائل متعدّدة ومنها نفي الحَدّ لم تُؤثَر ولم ترِد في عبارات الصحابة والتابعين، ولم يُنقل فيها أحاديث عن النبيّ ﷺ، بل هي من أقوال الجهميّة، وأنّ أئمّة السّلف اتّفقوا على ذمّ كلام الجهميّة وما أبدعوه.

ولكن ماذا يفعل ابن تيميّة بطائفة كبيرة من علماء السّلف وأئمّة السُّنّة ممّن أنكروا إثبات الحَدّ لله تعالى.

والأعجب من ذلك أنّ هذا الإنكار الوارد عن علماء السنّة نقله الدشتي في كتابه إثبات الحدّ لله تعالى فقال:

«وممّن ذُكِرَ عنه نفي الحدّ لله تعالى من الجهميّة وغيرهم من الطوائف:

١. إمام الجهميّة: الجهم بن صفوان (١٢٨هـ).

٢. بِشر المريسيّ (٢١٨هـ).

٣. أحمد بن أبي دؤاد القاضي (٢٤٠هـ).

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٦٨٣.

٤. أحمد بن الحسين البيهقي (٤٦٨هـ). أنكر الحدّ في كتابه (الأسماء والصفات).

٥. ابن حبّان (٣٥٤هـ). والذي بسبب إنكاره للحدّ أُخرج وطرد من سجستان.

٦. الطحاوي (٣٢١هـ). قال في عقيدته الطّحاويّة: (وتعالى عن الحدود، والغايات، والأركان، والأعضاء، والأدوات، لا تحويه الجهات السِّت كسائر المبتدعات).

٧. الخطابي (٣٨٨هـ). أنكر الحَدّ لله تعالى في رسالته التي سمّاها: (الرسالة الناصحة)، فقال: (ومن هذا الباب أنّ قوماً منهم زعموا أنّ لله حدّاً، وكان أعلى ما احتجّوا به في ذلك، حكاية عن ابن المبارك...) .

٨. صاحب كتاب (البدء والتاريخ) المنسوب للمطهّر بن طاهر المقدسي (٣٥٥هـ).

٩. عياض (٥٤٤هـ).

١٠. وتبعه النووي كعادته في (شرح صحيح مسلم).

١١. عبد الوهّاب بن علي السُّبكي (٧٧١هـ) في كتابه (طبقات الشافعيّة).

١٢. ابن حجر العسقلاني.

١٣. وقد زعم بعض المعاصرين من الروافض ممّن ينسب نفسه للحنبليّة والسلفيّة تدليساً في كتابه: (قراءة في العقائد)... وهذا من ضلاله وتلبيسه على الجُهّال والضُّلال أمثاله...

١٤. ومنهم: السَّفّاريني قال في (دُرَّته):

سُبحانه قد ا ستوى كما وَرَد   مِن غير كيفٍ قد تعالى أن يُحَدّ

...والسفاريني وإن كان يـدّعي الحنبليّـة والـسنّة، إلّا أنّـه أُخـذت عليـه مسائل في السنّة خالف فيها أهل السنّة، شأنه شأن كثير من المتأخّرين الذين لم يأخذوا السنّة من المعِين الـصافي مـن الـسلف الـصالح، ومـن تـبعهم، وإنّـما أكثروا القراءة في كتب الأشاعرة والكلام.

١٥. ومنهم: محمّد حامد الفقـي ـ مؤسّـس جمعيـة أنـصار الـسنّة بمـصر والسودان ـ في حاشية تحقيقه على (طبقات الحنابلة).

١٦. ومنهم: شعيب الأرناؤوط في (مقدّمة ترتيب صحيح ابـن حبّـان)، ج١، ص٢٣ـ٢٤»[١].

وفي مقدّمة التحقيق لكتاب إثبات الحَدّ لله تعالى ينقل محقّق الكتاب عن الألباني في كتابه: (مخطوطات دار الكتب الظاهريّة) أنّه قال في فهرست الكتاب عنـد ذكـره لكتاب إثبات الحَدّ معلّقاً: (ليس فيه ما يشهد لذلك من الكتاب والسنّة)[٢].

حكم المنكرين للحدّ عند مثبتيه

كما كفّر أصحاب مدرسة التجسيم كلّ من خالفهم في الرأي، كان حـالهم في تكفيرهم لكلّ من أنكر الحدّ لله تعالى.

ونقل الدشتي في كتاب (إثبات الحدّ لله تعالى) حُكـم مـن أنكـر الحـدّ لله تعالى، وموقف أهل السنّة منهم ـ بحسب دعواه ـ فقال:

«أنكر أئمّة أهل السنّة على الجهميّة نفيهم الحدّ لله تعالى، ومنهم:

١. قال عثمان الدارميّ في النقض على المريسي:

(من ادّعى أن لـيس لله حـدّ فقـد ردّ القـرآن، وادّعـى أنّـه لا شيء، لأنّ الله

---

(١) انظر للتفصيل: إثبات الحَدّ لله تعالى: ص٤٤ـ٥١.

(٢) المصدر نفسه: ص٨.

وصف حدّ مكانه في مواضع كثيرة في كتابه فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، ﴿ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك: ١٦)، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل: ٥٠). فهذا كلّه وما أشبهه شواهد ودلائل على الحدّ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وجَحَد آياته).

قلت: فنفي الحَدّ عند الدارمي يستلزم نفي عُلوّ الله على خَلقه واستوائه على عرشه، ونفي ذلك كفرٌ بإجماع المسلمين.

٢. قال أبو القاسم عبد الرحمن بن الحافظ أبي عبد الله بن منده:

(ولا دينَ لَمن لا يرى لله الحَدّ، لأنّه يُسقط من بينه وبين الله الحاجز، والحجاب، والإشارات، والخطاب).

٣. قال الدشتي: فمِن مذهب أصحاب الحديث الذين هم أهل السنّة وأئمّة المسلمين وعلماؤهم؛ يعتقدون ويشهدون أنّ من قال: (ليس لله حَدّ) يعني بذلك أنّ الله في كلّ مكان... فقد ارتدّ عن دين الإسلام، ولحق بالمشركين، وكفر بالله وآياته).

وأمّا موقف بعض أهل السنّة ممّن أنكر الحدّ:

قال أبو إسماعيل الهروي في ذمّ الكلام: سألت يحيى بن عمّار عن أبي حاتم بن حبّان البُستي، قلت: رأيته؟

قال: كيف لم أره، ونحن أخرجناه من سجستان! كان له علمٌ كثير، ولم يكن له كبير دين، قدِم علينا، فأنكر الحدّ لله، فأخرجناه من سجستان.

ويحيى بن عمّار من الأئمّة، وأمّا ابن حبّان فهو من مُعطّلة الصِّفات كما هو ظاهر في كتابه الصحيح»[1].

---

(١) إثبات الحدّ لله تعالى: ص٤٢ـ٤٤.

موقف أهل البيت عليهم السلام من الحدّ

من البديهيّات الواضحة في مدرسة أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ الله عزّ وجلّ ليس له حدّ، ينتهي عنده، بل إنّ ذلك من ضروريّات مذهبهم المتمثّلة بالروايات الصادرة عنهم، والتي لا تحتاج إلى البحث السندي نظراً لتواترها اللفظي والمعنوي، ومن أنكر ذلك عليهم فقد خرج من المذهب، كما هو الحال في إنكار عصمتهم التي تقضي الخروج من المذهب وليس من الدِّين .

وهذه طائفة من الروايات الواردة في مسألة التجسيم والحدّ وما شاكل:

الرواية الأولى: رواها ثقة الإسلام الكليني في كتابه (الكافي)، في ما ورد في كتاب التوحيد، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه وفيها:

«...فكتب بخطّ يده عليه السلام: **سبحان من لا يحدّ ولا يوصف، ليس كمثله شيء وهو السميع العليم، أو قال: البصير**»[1].

الرواية الثانية: رواها أيضاً الكليني في (الكافي)، في باب الحركة والانتقال وفيها: «عن أبي إبراهيم (الإمام الكاظم عليه السلام)، قال: ذكر عنده قومٌ يزعمون أنّ الله تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدُّنيا، فقال: **إنّ الله لا ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل، وإنّما منظره في القُرب والبُعد سواء، لم يبعد منه قريب، ولم يقرُب منه بعيد، ولم يحتج إلى شيء، بل يُحتاج إليه....**

أمّا قول الواصفين: إنّه ينزل تبارك وتعالى، فإنّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة، وكلّ متحرّك محتاج إلى من يحرّكه أو يتحرّك به، فمن ظنَّ بالله الظنون هلك، فاحذروا في صفاته من أن تقفوا له على حدٍّ تحدّونه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرّك، أو زوال أو استنزال، أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلّ وعزّ عن

---

(١) الكافي: ج١ ص١٤٦، ح٥.

صفة الواصفين ونعت الناعتين وتوهّم المتوهّمين، وتوكّل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلّبك في الساجدين»[١].

الرواية الثالثة: رواها الشيخ الصدوق في كتاب (التوحيد)، وفيها: «خطب أمير المؤمنين يوماً خطبة بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته وما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: قلت للحارث أما حفظتها؟ قال: قد كتبتها فأملاها علينا من كتابه، وممّا جاء فيها: **الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسيد... والمتعالي على الخلق بلا تباعد منهم ولا ملامسة منه لهم، ليس له حَدّ ينتهي إلى حدّه...»**[٢].

الرواية الرابعة: أيضاً رواها الصدوق في كتاب (التوحيد) وفيها: عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**بل هو الخالق للأشياء لا لحاجةٍ، فإذا كان لا لحاجة استحال الحدّ والكيف فيه، فافهم إن شاء الله تعالى»**[٣].

هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه من روايات في مطاوي هذا البحث، وكذلك كلمات علماء الشيعة الإماميّة الذين كان موقفهم واضحاً في نفي الحدّ عن الله تعالى، وعدم موافقتهم بأيّ شكلٍ من الأشكال على هذا المُعتقَد الفاسد، والذي يتناقض مع وحدانيّة الله تعالى، وتنزيهه.

المسافة بين الله والخلق

كما اعتقد ابن تيميّة وأتباعه بتمايز الخالق عن مخلوقاته كتمايز بعضها عن

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٨٢، ح١، باب الحركة والانتقال، والتوحيد للصدوق: ج١ ص٣١١، ح١، باب ١٩ من كتاب التوحيد.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٢٠٨، ح٧.

(٣) المصدر نفسه: ج١ ص٢١٢، ح٥، وكتاب التوحيد للصدوق: ج١ ص٣٥٣، ح٦.

بعض، فأثبتوا له الحَدّ، كذلك اعتقدوا بالتمايز بينه وبينهم بالمسافة والتباعد عنهم بذلك، فقالوا بوجود مسافة بين الله والمخلوقات.

وممّا يبيّن لنا حقيقة هذا المعتَقَد ما ورد في كتاب (التوحيد) للإمام ابن خزيمة المتوفّى سنة ٣١١هـ، حيث أوضح لنا المسافة بين الخالق والمخلوقات فقال: «عن عبد الله قال: ما بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام، وما بين كلّ سماء إلى الأخرى مسيرة خمسمائة عام ـ فإذا فرضنا أنّها سبع سماوات، فتكون المسافة ثلاث آلاف وخمسمائة ـ وما بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمسمائة عام، وما بين الكرسي إلى الماء مسيرة خمسمائة عام، والعرش على الماء، والله على العرش...»[1].

والرواية المذكورة لا تبيّن لنا أنّ هذه المسافة هل التباعد فيها بالسنة الضوئيّة أم بغيرها؟

وعلى هذا الأساس قالوا بأنّ الله عزّ وجلّ له مكانٌ موجودٌ فيه، وهو ليس في مكانٍ آخر، فالله تعالى في مكان، والمكان الآخر يخلو منه.

فماذا يفعل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)؟

وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦)؟

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي...﴾ (البقرة: ١٨٦)؟

وإلى هنا يتبيّن لنا نقطتان هامّتان:

الأولى: أنّ القائلين بشكل عام إنّ الله تعالى محدود بحدّ هم نسبة قليلة، ولا يتجاوز عددهم العشرين من علماء المسلمين، وليس هذا هو رأي أهل

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ: ج١ ص٢٤٢.

السنّة، ولا رأي أئمّة السلف، وليس عليها إجماعٌ ولا اتّفاق، بل هي مسألة مُستحدَثة.

الثانية: أنّ القائلين بأنّه تعالى محدود هم على اتّجاهين:

الأوّل: أنّه محدود من جهة التحت فقط، أمّا من سائر الجهات فالله ليس محدوداً، كما نقلنا عن كلام ابن حنبل وأبي يعلى الفرّاء.

الثاني: أنّه تعالى محدود من جميع الجهات الستّ، وهذا ما اختاره ابن تيميّة ومن تبعه من المتأخّرين والمعاصرين.

الركن الثاني

أنّ الله تعالى له حيز وحجم وجهة

- التحيّز والحجم لله في رأي ابن تيمية
- الجهة لله تعالى في رأي ابن تيمية
- الثقل والوزن لله عند ابن تيمية
- مكان الله تعالى
- الاستواء على العرش في نظر المجسّمة
- ابن تيمية وصفات الخالق والمخلوق

التحيز والحجم لله في رأي ابن تيمية

من الأمور التي تعتبر من مرتكزات فكر وعقيدة ابن تيميّة القول بالحيّز والحجم لله تعالى، والتحيّز أحد نتائج القول بأنّ الله محدود بجهاته الست، فهما متلازمان ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر.

والمراد من التحيّز هو أنّ له تعالى حجماً يشغله، كالكتاب الذي له طولٌ وعرض وعمق، ويشغل حجماً معيّناً، فليس المقصود أنَّ الكتاب شيء والحجم شيء آخر، لأنّ الحيازة والتحيّز من ذات الشيء وحقيقته.

يقول ابن تيميّة في (بيان تلبيس الجهميّة) في مقام بيانه لمعنى التحيّز: (التحيّز: هو الحصول في الحيّز، والحيّز عند المتكلِّمين: هو الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو غير ممتدّ كالجوهر الفرد).

ثمّ بعد ذلك يشير إلى التلازم بين القول بالحَدّ والتحيّز فيقول في (بيان تلبيس الجهميّة): (أتعني بالتحيّز ما هو من لوازم المتحيّز، وهي نهايته وحدّه الداخل في مسمّاه... فيُقال له بل يجب في سائر الذوات المتحيّزة، أن يكون لكلّ منها تحيّز يخصّه، وهو قدره ـ أي مقداره ـ ونهايته التي تحيط به)[1].

فيستحيل ـ وفقاً لابن تيميّة ـ أن تكون هناك ذات إلهيّة وليس لها حيّز خاصّ بها، لتتميّز عن الذوات الأخرى.

ثمّ يقول: (ويلزمه الحيّز الذي هو تقدير المكان، أو لا نسلّم أنّه ممتنع، والقدر الحيّز الداخل في مسمّى المتحيّز الذي هو من لوازمه ـ أي لوازم الحقّ

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣، ص١٥.

تعالى ـ أبلغ من صفاته الذاتيّة). فهو لا يسلّم بأنّ الحيّز ممتنع عليه سبحانه، بل هو من الأمور الذاتيّة التي لا تنفكّ عنه، من قبيل الزوجيّة التي لا تنفكّ عن الأربعة، وكما أنّ من لوازم الجسم الحجم، كذلك من لوازم الحَدّ لله تعالى أن يكون له حيّز، والتحيّز لازم له تعالى أبلغ وأقوى من لزوم العلم له تعالى. ثمّ يقول بعد ذلك: (فإنّ كلّ موجود متحيّز بدون الحيّز الذي هو جوانبه)[١].

الجهة لله تعالى في رأي ابن تيمية

بعد أن ثبت في رأي ابن تيميّة وجود التحيّز والحيّز لله تعالى، فهل له تعالى جهة في رأيه؟ وإذا كان له جهة أفي كلّ الجهات هو، أم في جهةٍ معيّنة؟

يرى ابن تيميّة بأنّه من المستحيل أن لا يكون الله تعالى في جهة.

والمقصود من الجهة هي: أن يكون في الأعلى أو الأسفل أو الأمام....

ويعرّف ابن تيميّة المقصود من الجهة في (بيان تلبيس الجهميّة) فيقول: (الجهة في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده، والجهة والحيّز متلازمان في الوجود؛ لأنّ كلّاً منهما مقصد للمتحرّك الأيني ـ والمراد من الأين ما يُسأل به عن المكان ــ إلّا أنّ الحيز مقصد للمتحرّك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها والقُرب منها)[٢].

وعن التلازم بين هذين الأمرين يقول ابن تيميّة في (بيان تلبيس الجهميّة) نقلاً عن القاضي أبو يعلى الفرّاء: (فاذا ثبت أنّه تعالى على العرش، فالعرش في جهة وهو على عرشه، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه، والصواب جواز القول بذلك؛ لأنّ أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص٧٩٦ و ٧٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص١٤.

الاستواء على العرش، وأثبت أنّه في السماء، وكلّ من أثبت هذا أثبت الجهة... والدلالة عليه أنّ العرش في جهة بلا خلاف، وقد ثبت بنصّ القرآن أنّه مستوٍ على العرش، فاقتضى أنّه في جهة، ولأنّ كلّ عاقل من مسلم وكافر إذا دعا الله تعالى فإنّما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء....

واحتجّ ابن مندة على إثبات الجهة بأنّه لمّا نطق القرآن بأنّ الله تعالى على العرش، وأنّه في السماء، وجاءت السنّة بمثل ذلك، وبأنّ الجنّة مسكنه، وأنّه في ذلك، وهذه الأشياء أمكنة في أنفسها، فدلّ على أنّه في مكان)[1].

ويقرّر ابن تيميّة جهة العلوّ لله تعالى في أكثر من موضع، ومنها ما ينقله المعلّق على كتاب إثبات الحَدّ وفيه: (والذي تقرّر في قلوب العامّة هو ما فطر الله عليه الخليقة من توجّهها إلى ربّها عند النوازل والشدائد والدعاء والرغبات إليه تعالى نحو العلوّ، لا يلتفت يمنة ولا يُسرة، من غير موقف وقّفهم عليه، ولكن فطرة الله التي فطرَ النّاس عليها، وما من مولودٍ إلّا وهو يولد على هذه الفطرة حتّى يُجَهِّمَهُ وينقله إلى التعطيل من يُقيِّضُ له...)[2].

فقوله: (والرغبات إليه تعالى نحو العلوّ) إشارة إلى وجود الله تعالى في جهة العلوّ.

أمّا عن مكان ومنطقة سكن الله عزّ وجلّ فهي في رأي ابن تيميّة السماء، وكأنّه تعالى بنى لنفسه قصراً في السماء مُحاطاً بحديقةٍ خضراء، ولذا قال: (وأنّه في السماء وجاءت السنّة بمثل ذلك، وبأنّ الجنّة مسكنه، وأنّه في ذلك، وهذه الأشياء أمكنة في أنفسها، فدلّ على أنّه في مكان)[3].

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص١٩ـ٢١.

(٢) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١١٩.

(٣) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢١.

وبحسب التسلسل المنطقي للبحث، فإنّ إثبات الحَدّ لله تعالى يستلزم إثبات الحيّز له، وهذا بدوره يستلزم إثبات الجهة والناحية له تعالى، وإثبات الجهة يستلزم إثبات الموضع والمكان له عزّ وجلّ، وإلاّ لو لم يكن له موضع ومكان لكان معدوماً، كما جاء في تلبيس الجهميّة حيث يقول: (ولأنّ العوام لا يفرّقون بين قول القائل: طلبته فلم أجده في موضعٍ ما، وبين قوله طلبته فإذا هو معدوم)[(١)].

وأكّد ابن تيميّة أيضاً على هذا المعنى في كتابه (شرح الرسالة التدمرية) بقوله: (ويُقال لمن قال إنّ الله تعالى في جهة: أتريد بذلك أنّ الله فوق العالم، أم تريد بالجهة شيئاً موجوداً فيكون الله تعالى داخلاً في المخلوقات؟ فإن أردت الأوّل فحقّ، وإنْ أردت الثاني فباطل)[(٢)].

فهنا يصوّر عالم الإمكان وله سطح، ولا شيء فوقه، والله تعالى فوق هذا العالم، وسيأتي معنى القول منه بأنّ عرشه على سطح السماوات والأرض، والله مستقرّ فوقه.

ومن الذين سلكوا منهج ابن تيميّة في الإصرار على إثبات الجهة لله تعالى الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، فتاوى العقيدة)، حيث قال في مناقشته واعتراضه على النافين للجهة لله تعالى: (وأمّا قولهم إنّ الله تعالى عن الجهات الستّ خالٍ، فهذا القول على عمومه باطل؛ لأنّه يقتضي إبطال ما أثبته الله تعالى لنفسه، وأثبته له أعلم خلقه به وأشدّهم تعظيماً له، وهو رسوله محمّد ﷺ، من أنّه سبحانه في السماء التي هي في جهة العلوّ، بل إنّ ذلك يقتضي وصف الله تعالى بالعدم، لأنّ الجهات الستّ هي

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٠.

(٢) شرح الرسالة التدمرية: ص٢٠٧، وفي بعض النسخ: ص٩٧.

الفوق، والتحت، واليمين، والشمال، والخلف، والأمام، وما من شيءٍ موجود إلّا تتعلّق به نسبة إحدى هذه الجهات، وهذا أمرٌ معلوم ببداهة العقول، فإذا نفيت هذه الجهات عن الله لزم أن يكون معدوماً، والذهن وإنْ كان قد يفرض موجوداً خالياً من تعلّق هذه النسب به، لكن هذا شيء يفرضه الذهن ولا يوجد في الخارج، ونحن نؤمن ونرى لزاماً على كلّ مؤمن بالله أن يؤمن بعلوّه تعالى فوق خلقه، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنّة وإجماع السلف)(١).

وتابع الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إمامه ابن تيميّة في مسألة إثبات الجهة كما جاء في كتاب (الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في الصِّفات) تأليف الشيخ حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر، حيث يشير المؤلّف إلى نظريّة محمد بن عبد الوهّاب في الجهة فيقول: (ومن قال بأنّ الله ليس في جهة، قيل له: ما تريد بذلك؟ فإن أراد بذلك أنّه ليس فوق السماوات ربٌّ يُعبَد، ولا على العرش إلهٌ يُصلّى له ويُسجَد له، ومحمّد ﷺ لم يُعرج به إلى الله، فهو معطّل)(٢).

إذن نفس النظريّة التي آمنَ بها ابن تيميّة في إثبات المكان والجهة والحدّ ونحو ذلك يؤمن بها بشكلٍ صريح الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب وأتباعه في عصرنا الحاضر، ولا زالوا على إصرارهم في تكفير مَن خالفهم.

جاء في كتاب (الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة) جمع عبد الرحمن بن محمّد العاصمي النجدي الحنبلي، المتوفّى سنة ١٣٩٢هـ: (وذكر النبيّ ﷺ في معنى قول الله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾ ـ الحديد: ٣ ـ **اللهُمَّ**

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج١ ص١٣٠ـ١٣١.

(٢) الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهاب في الصفات: ص٩٥.

أنت الأوّل فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، فقوله: «فليس فوقك شيء» نصٌّ في أنّه تعالى فوق جميع المخلوقات، وهو الذي ورد عن الصحابة، والتابعين، من المفسّرين وغيرهم، في معنى قوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ ـ طه: ٥ ـ أنّ معنى استوى: استقرّ وارتفع وعلا، وكلّها بمعنى واحد، لا ينكر هذا إلّا جهمي زنديق... قاتلهم الله أنّى يؤفكون...)[١].

وقد خلط هذا الكاتب بين العلوّ والارتفاع؛ لأنّ معانيهما ليست واحدة، وعلى أيّ حال فإنّ الشاهد في قوله: لا ينكر هذا إلّا جهميّ زنديق، فتأمّل!.

الثقل والوزن لله عند ابن تيمية

وزاد ابن تيميّة على إثبات الجهة مسألة وجود الثقل لله تعالى عندما يجلس سبحانه على العرش، وأوّل من يشعر بهذا الثقل حَمَلَة العرش.

ينقل الدشتي في كتاب (إثبات الحَدّ) هذه الرواية: (إنّ الرحمن عزّ وجلّ سبحانه ليَثقُلُ على حملة العرش من أوّل النهار إذا قام المشركون حتّى إذا قام المسبّحون خُفِّف عن حَمَلَة العرش)[٢].

وفي رواية أخرى ينقلها صاحب كتاب (السنّة) في قسم العقيدة، الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله ابن إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل، المتوفّى سنة ٢٩٠هـ، تحقيق الدكتور محمّد بن سعيد بن سالم القحطاني، ومع أنّ هذا الكتاب مشكوك فيه إلّا أنّ أصحاب المدرسة السلفيّة الحديثة يتقبّلونه.

وممّا جاء في الرواية: «**إنّ الرحمن يثقل على حملة العرش في أوّل النهار**»[٣].

(١) الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة: ج٣ ص٢١٨.

(٢) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٦٤.

(٣) السنّة (قسم العقيدة): ج٢ ص٤٥٥، الرواية رقم: ١٠٢٦.

وفي حاشية الكتاب يعلّق الدكتور القحطاني على الحديث بالقول: (في سنده عبدة بنت خالد لم أقف لها على ترجمة).

وحينما التفت إلى هذه الرواية ورأى فيها ما رأى وأنّها ليست مورد قبولٍ قال: (والذي أراه أنّ هذا كلامٌ في كيفيّة الصفة لا يدعمه دليلٌ صحيح، وما صحّ في كتاب الله وسنّة رسوله يُغنينا عن هذا)؛ أي أنّنا لا نحتاج إلى القول بأنّ الله خفيفٌ أو ثقيل.

وممّا ينقله أيضاً عبد الله بن أحمد الحنبلي في كتابه مجموعة من الروايات التي يصحّحونها وفقاً لمعتقداتهم، كما في قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ (المزمّل: ١٨) فيفسّرها بالقول (مثقلة به) أي: (أنّ السماء ثقيلة بسبب ثقل العرش، والعرش منصوب كالقبّة على السماوات، فيكون الثقل على السماوات فتنفطر)[(١)].

لكن المغالين في نظريّات ابن تيميّة لم يتقبّلوا ما قاله المحقّق للكتاب الدكتور القحطاني، ووقفوا له بالمرصاد.

ولذا فإنّه في كتاب (إثبات الحَدّ) الذي قدّم له وعلّق عليه أبو معاذ مسلط بن بندر العتيبي، وعادل بن عبد الله آل حمدان، قال هذان المعلّقان بعد نقل كلام القحطاني: (قلت إن كان مراده إنكار ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبة الثقل لله تعالى، فهو كلامٌ مردود مخالف لما عليه السلف الصالح، والحمد لله فقد أراحنا ونسب هذا القول إلى محض رأيه، أمّا ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبة الثقل لله تعالى فقد شهدت له النصوص، وتواردت عليه عبارات السلف وأهل العلم من غير نكير ومن ذلك...)[(٢)] ثمّ عدّدا أولئك الذين

(١) المصدر نفسه: ج٢ ص٤٥٧.

(٢) إثبات الحدّ لله تعالى: ص١٦٤.

قبلوا أنّ لله صفة الثقل فقالا: (ومنهم ابن تيميّة في بيان تلبيس الجهميّة).

وفي مراجعتنا لابن تيميّة نرى صحّة هذه النسبة إليه؛ يقول ابن تيميّة في (بيان تلبيس الجهميّة): (أتى رجلٌ كعباً[1] وهو في نفر، فقال: «يا أبا إسحاق حدّثني عن الجبّار». فأعظم القوم قوله، فقال كعب: «دعوا الرجل فإن كان جاهلاً تعلّم، وإن كان عالماً ازداد علماً»، ثمّ قال كعب: «أخبرك أنّ الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ، ثمّ جعل ما بين كلّ سمائين كما بين السماء الدُّنيا والأرض، وكشفهن مثل ذلك، وجعل بين كلّ أرضين كما بين السماء الدُّنيا والأرض... ثمّ رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلّا لها أطيط كأطيط الرّحل العُلافي أوّل ما يرتحل من ثُقل الجبّار فوقهنّ»، وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون ممّا تلقّاه عن الصحابة، ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا دافعها ولا يصدّقها ولا يكذّبها، فهؤلاء الأئمّة المذكورة في إسناده هم من أجلّ الأئمّة، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله «من ثقل الجبّار فوقهنّ»، فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه)[2].

إلى هنا يتّضح نسبة هذا الرأي إلى ابن تيميّة. والعجيب الغريب أنّ بعض أعلام مدرسته لم يتحمّلوا مثل هذا الكلام، فأشاروا من بعيد إلى ضرورة عدم نفي وإثبات ما لا يوجد عند الله ورسوله، واعتبار النافي لذلك مبتدع. وهذا الكلام منهم يلازمه القول بأنّ ابن تيميّة مبتدع؛ لأنّه كان من الذين

---

(١) هو كعب الأحبار اليهودي، والمعلّق على الكتاب ومحقّقه يقول في الصفحة (٢٣١): «كعب تابعيّ مخضرم ثقة من أوعية العلم».

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٦٧ـ٢٦٨.

أثبتوا القول بمثل هذه القضايا، وكان عليه أن يتوقّف.

وما ذكرناه تؤيّده شواهد كثيرة منها ما ورد في (الدرر السنية في الأجوبة النجديّة) وفيه ينقل عن محمّد بن عبد الوهّاب قوله: (...وذلك أنّ مذهب الإمام أحمد، و غيره من السلف: أنّهم لا يتكلّمون في هذا النوع إلّا بما تكلّم الله به ورسوله، فما أثبته الله لنفسه، أو أثبته رسوله، أثبتوه؛ مثل: الفوقيّة، والاستواء، والكلام، والمجيء، وغير ذلك؛ وما نفاه الله عن نفسه، ونفاه عنه رسوله، نفوه؛ مثل: المثل، والندّ، والسميّ، وغير ذلك.

وأمّا ما لا يوجد عن الله ورسوله إثباته ولا نفيه؛ مثل: الجوهر، والجسم، والعرض، والجهة، وغير ذلك، لا يثبتونه، فمن نفاه... فهو عند أحمد والسلف مبتدع... والواجب عندهم: السكوت عن هذا النوع...)[١].

وكم يحتوي هذا الكلام على شبهات ومغالطات واتّهامات وأباطيل وافتراءات، ويكفينا من ذلك قوله بعدم جواز نفي الجسم والجهة عن الله، وأنّ النافي على حَدّ زعمه مبتدع!!

وفي كتاب أحد أعلامهم المعاصرين العلاّمة الهراس (فتاوى الأستاذ الدكتور العلاّمة محمّد خليل الهراس) في جواب عن سؤال: ما هو التفسير الصحيح لقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، يقول: (لا تفسير لقوله تعالى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ إلّا أنّه علا وارتفع، وكلّ ما قيل بخلاف ذلك فهو تفسيرٌ باطل، وتحريفٌ لكلام الله عزّ وجلّ)[٢].

وبالملازمة فإنّ هذا الكلام يثبت أنّ ابن تيميّة وأتباعه فسّروا كلام الله بتفسيرٍ باطل ومحرَّف.

---

(١) الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة: ج٣ ص٦.

(٢) فتاوى الأستاذ الدكتور العلّامة محمّد خليل الهراس: ص٢٧.

مكان الله تعالى

من لوازم القول بأنّه سبحانه وتعالى في جهة ويشغل حيّزاً وحجماً كونه موجوداً في مكانٍ معيّن، بل إنّه سبحانه وتعالى وفقاً لذلك بحاجة إلى مكان.

وفي روايات أهل السنّة أنّ له أماكن متعدّدة، وأحاديث الصحاح وغيرها تدلّنا على كون الله سبحانه وتعالى متحيّزاً في مكانٍ معيّن، منها: أنّ العبد إذا كان في الصلاة فإنّ مكانه تعالى إلى جهة القبلة وأمام العبد، وفي بعضها الآخر أنّ مكانه تعالى هو فوق العرش وقبل أن يخلق الله العرش كان مكانه تعالى في قطعة في السحاب.

وإذا أردنا متابعة ما ورد في الروايات حول مكان وجوده تعالى نرى أنّهم يقولون بأنّه موجودٌ في الأماكن التالية:

أ ـ الله في السماء

عن معاوية بن حكم السلمي أنّه سأل النبيّ ﷺ عن أمَته فقال: «فأتيتُ رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله أفترى أعتقها ـ أي الجارية ـ؟ قال ﷺ: **ائتني بها**. فأتيته بها، قال لها: **أين الله؟**. قالت: في السماء. قال: **مَن أنا؟** قالت: أنت رسول. قال ﷺ: **إعتقها فإنّها مؤمنة**»[١].

ب ـ الله على العرش

• عن ابن عبّاس بن عبد المطّلب قال: «كنت في البطحاء في عصابة فيهم رسول الله ﷺ، فمرّت به سحابة فنظر إليها، فقال: **ما تسمّون هذه؟** قالوا:

---

(١) صحيح مسلم: ج١ ص٢٣٢، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: ٧ (باب تحريم الكلام في الصلاة) ذيل ح٣٣، وسنن أبي داود: ج١ ص٣٨٢، كتاب الصلاة، باب تسميت العاطس في الصلاة، ذيل ح٩٣٠.

السحاب. قال: **والمزن؟!** قالوا: والمزن. قال: **والعنان؟** قالوا: والعنان. قال ﷺ: **هل تدرون ما بين السماء والأرض؟** قالوا: لا ندري. قال: **بعد ما بينهما إمّا واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة، ثمّ السماء فوقها كذلك.** حتّى عدّد سبع سماوات. **ثمّ فوق السبعة بحر بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثمّ على ظهورهم العرش، بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثمّ الله تبارك وتعالى فوق ذلك!!»**[١].

• عن جبير بن محمّد... عن جدّه، قال: «أتى رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، وضاعت العيال، ونهكت الأموال، وهلكت الأنعام، فاستسقِ لنا، فإنّا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك. قال ﷺ: **ويحك أتدري ما تقول؟** وسبّح رسول الله ﷺ، فما زال يسبّح، حتّى عُرف ذلك في وجوه أصحابه، ثمّ قال: **ويحك أتدري ما الله!! إنّ عرشه على سماواته هكذا،** وقال بأصابعه مثل القبّة عليه. **وإنّه ليئطّ به أطيط الرّحل بالراكب...»**[٢].

قال ابن بشّار في حديثه: «**إنّ الله فوق عرشه، وعرشه فوق سماواته**»، وساق الحديث[٣].

• وعن ابن مسعود قال: بين السماء الدُّنيا والتي تليها خمسمائة عام، وبين كلّ سماء وسماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا

---

(١) سنن أبي داود: ج٤ ص٢٣١، كتاب السنّة، باب في الجهميّة، ح٤٧٢٣.

(٢) هذا الحديث ورد بألفاظ متعدّدة، وهو المعروف بحديث الأطيط، وسيكون مورد بحث مفصّل في الأبحاث القادمة.

(٣) راجع المصدر المتقدّم: سنن أبي داود.

يخفى عليه شيء من أعمالكم[(١)].

ج ـ الله في السحاب

• ابن زرين قال: «قلت: يا رسول الله، أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال ﷺ: **كان في غماء ما تحته هواء، وما فوقه هواء، ومن ثمّ خلق عرشه على الماء**»[(٢)].

والمستفاد من الأحاديث:

أ) أنّ الله متحيّز وله مكان، وقبل أن يخلق الخلق كان في ظلّة من الغمام.

ب) أنّ الله تعالى لمّا خلق الخلق استقرّ على عرشه وفوقه، وكان العرش يئطّ من ثقله تعالى كما يئطّ المركب من ثقل راكبه.

ج) أنّ لله تعالى أماكن متعدّدة يستقرّ فيها أنّى شاء. فمرّة تجده على السحاب، وأخرى يعتلي العرش، وثالثة ينزل من العرش، وتارةً يستقرّ في جهة قبلة المصلّي، وأخرى يتوسّط بينهما ـ المصلّي والقبلة ـ.

د ـ علاوة على ما حكته لنا هذه الأحاديث من التجسيم والتشبيه فإنّها تذكر مسائل حول السماوات والعرش والكرسي، واستقرار العرش فوق الأوعال التي تفصل بين أظلاف كلّ منها وركبتها مسافة خمسمائة عام... وكلّ هذه الأشياء تستقرّ، كلّ ذلك على الماء.

وهذه الأمور ليست خفيّة على المطالع اللبيب المحقّق. وعليه أن يحكم على مثل هذه الأحاديث[(٣)].

---

(١) التوحيد (محمّد بن عبد الوهاب): ص٢١٣.

(٢) سنن ابن ماجة: ج١، ص٦٤، المقدّمة، باب: ١٣، فيما أنكرت الجهميّة، ح١٨٢.

(٣) انظر: أضواء على الصحيحين: ص١٥٥.

وإبن تيميّة وإن كان رائد التجسيم، ومن أصحاب القول بأنّه سبحانه وتعالى فوق سماواته على عرشه، وعلى خلقه، كما ذكر ذلك في أكثر من موضع من كتبه، لكن ذلك لم يمنع من وجود هذه الآراء الباطلة والفاسدة في كتب الصحاح وأئمّة علماء أهل السنّة.

وقد حفلت هذه المصادر بالحديث عن مسألة مكان الله تعالى، ومن ذلك:

• ما ينقله صاحب تفسير المنار عن أحمد بن حنبل في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾، والتي تثبت عدم اختصاص المكانيّة لله عزّ وجلّ، وعدم خلوّ مكان منه تعالى، يقوم ابن حنبل بتأويل الآية بعلم الله، وأنّ المراد منها هو أنّ الله يعلم جميع الأعمال، ولا يخفى عليه شيء وليس المراد المعيّة[١].

• وينقل الذهبي عن البيهقي قوله في تفسير أبي حنيفة لإحدى الروايات: (لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن الله عزّ وجلّ من الكون في الأرض، وأصاب فيما ذكر من تأويل الآية وتبع مطلق السمع بأنّ الله تعالى في السماء)[٢].

• ويروي مالك بن أنس رواية عن ابن حنبل وفيها: «**الله في السماء، وعلمه في كلّ مكان، ولا يخلو منه شيء**»[٣].

هذا فضلاً عن إجماعهم في تفسير آيات الاستواء بأنّ الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز، وهذا ما نقله الحافظ شمس الدِّين الذهبي الذي يرى القول بالمكان لله سبحانه وتعالى، ووضع كتابه (العلوّ للعليّ الغفّار) حيث يقول فيه: (إنّ المسلمين من أهل السنّة وأتباع الحديث مجمعون على أنّ الله عزّ وجلّ بذاته فوق العرش وأنّ أوّل من أنكر ذلك

---

(١) تفسير المنار: ج٩ ص١٣١.

(٢) العلوّ للعليّ الغفّار: ص١٢٠.

(٣) انظر شرح العقيدة الواسطيّة: ص٤٠١.

الجعد بن درهم).

ولكن كما علمنا من مطاوي هذه الأبحاث أنّ نسبة الإجماع إلى علماء أهل السنّة على هذا الرأي هو قولٌ غير صحيح، ويتنافى مع رأي الكثيرين منهم.

ولعلّ منشأ القول بالمكان لله سبحانه هو ما رواه بعض الرواة والحفّاظ في كتبهم عن أبي هريرة وأقرانه، وما ذكره بعض أرباب الصحاح في كتبهم.

مكان الله عند الشيعة

اعتمد الشيعة الإماميّة في إثباتهم لعقيدة التوحيد على مجموعة من الروايات تشكِّل الدعامة الأساسيّة لهذه العقيدة، والتي نذكر منها ما يتعلّق بنفي المكان عن الله تعالى:

• عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً**»[(١)].

عن داود الرّقي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**﴾ (هود: ٧) قال عليه السلام: **ما يقولون؟** قلت: إنّ العرش كان على الماء والربّ فوقه. فقال: **كذبوا، من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً، ووصفه بصفة المخلوق، ولزمه أنّ الشيء الذي يحمله أقوى منه...**»[(٢)].

• في حديثٍ طويل للإمام الصادق عليه السلام يقول فيه: «...**والله خالق كلّ شيء، لا يُقاس بالقياس ولا يشبّه بالناس، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، قريبٌ في بُعده، بعيدٌ في قُربه، ذلك الله ربّنا، لا إله غيره، فمن أراد الله**

---

(١) بحار الأنوار: ج٣ ص٣٣٠، كتاب التوحيد، باب: ١٤ (نفي الزمان والمكان والحركة عن الله عزّ وجلّ) ح٣٣.

(٢) توحيد الصدوق: ص١٠٣، باب: ٦ أنّه عزّ وجلّ ليس بجسم ولا صورة، ح١٩.

وأحبّه بهذه الصفة فهو من الموحّدين، ومن أحبّه بغير هذه الصفة فالله منه بريءٌ ونحنُ منه براء»[١].

• وفي حديثٍ لأمير المؤمنين عليه السلام مع أحد أحبار اليهود، يقول عليه السلام: «**إنّ الله عزّ وجلّ أيّن الأين فلا أين له، وجلَّ من أن يحويه مكان، وهو في كلّ مكان بغير مماسّة ولا مجاورة، يحيط علماً بما فيها، ولا يخلو شيء من تدبيره...**»[٢].

• وعن ثابت بن دينار، قال: «سألت زين العابدين عليّ بن الحسين عليهما السلام عن الله جلَّ جلاله هل يوصَف بمكان؟ فقال: **تعالى الله عن ذلك**. قلت: فلِما أسرى نبيّه محمّد صلى الله عليه وآله إلى السماء؟ قال عليه السلام: **ليريه ملكوت السماوات وما فيها من عجائب صنعه وبدائع خلقه.**

قلت: فقول الله عزّ وجلّ: ﴿**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾؟ قال: **ذاك رسول الله صلى الله عليه وآله دنا من حجب النور فرأى ملكوت السماوات، ثمّ تدلّى، فنظر من تحته إلى ملكوت الأرض حتّى ظنّ أنّه في القرب من الأرض كقاب قوسين أو أدنى**»[٣].

الاستواء على العرش في نظر المجسمة

التزم أصحاب نظريّة الحَدّ والجهة والحيّز والموضع والمكان بتفسيرٍ خاصّ لمعنى قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ بما ينسجم مع معتقداتهم ومبانيهم الفكريّة، ودفعاً لبعض الشبهات فإنّنا لا نختلف معهم في أصل وثبوت الاستواء لله تعالى، وإنّما الكلام كلّ الكلام مع ابن تيميّة ومنهجه التجسيمي التشبيهي في معنى الاستواء وكيفيّته.

---

(١) بحار الأنوار: ج٣ ص٣١١، كتاب التوحيد، باب: ١٤.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٣٠٩، باب: ١٤، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ج٣ ص٣١٤، ح٨.

وقد نقل صاحب كتاب (إثبات الحدّ لله) عدّة معانٍ للاستواء تصل إلى أربعة أو خمسة، فقال: (تفسير الاستواء عند أهل السنّة الاستواء صفة ثابتة لله تعالى بالقرآن والسنّة، وقد أجمع السلف الصالح على إثباته، إنّما الكلام ما هو المراد من الاستواء)(١). ثمّ ذكر المعاني:

المعنى الأوّل: استوى بمعنى علا، فقوله (استوى على العرش) أي علا على العرش.

المعنى الثاني: ارتفع.

المعنى الثالث: صعد.

المعنى الرابع: استقرّ.

وقبل بيان المراد من هذه النظريّة نشير إلى معنى الاستقرار لغةً، لأنّ القرآن نزل بلسانٍ عربيّ مبين، فلابدّ أن نرجع في تفسيره إلى أهل اللغة .

قال صاحب كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر): (أفضل الأيّام يوم النحر، ثمّ يوم القرّ، هو الغد من يوم النحر، وهو حادي عشر ذي الحجّة، لأنّ الناس يقرّون فيه بمنى، أي يسكنون ويُقيمون [فإذن معنى الاستقرار والإقامة والسكون في قِبال الحركة]. ومنه حديث ابن مسعود: قارّ الصلاة أي اسكنوا فيها ولا تتحرّكوا، ولا تعبثوا وهو تفاعل من القرار... وفيه حديث ابن عبّاس وذكر عليّاً وقال كالقرارة، القرارة المطمئنّ في الأرض تستقرّ فيها ماء المطر وجمعها القرار)(٢).

فما هو الذي يختاره ابن تيميّة من بين هذه المعاني المتقدّمة ؟

الجواب: إنّ ابن تيميّة يرى أنّ المراد من الاستواء الاستقرار، بمعنى

---

(١) إثبات الحدّ لله: ص٥٧.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر: ج٤ ص٥٨، مادّة قرر.

الثبوت في المكان، فالله تعالى بنظر ابن تيميّة مستقرٌّ في مكانه باستثناء بعض الليالي التي ينزل بها إلى السماء الدُّنيا، ولازم ذلك أنّه كان مستقرّاً في مكان ويتحرّك منه، ومن هنا وقع في مشكلة كبيرة مفادها: أنّه يرى بأنّه تعالى مستقرّ على عرشه لا يعلوه شيء، وعندما ينزل عن عرشه إلى السماء الدُّنيا تعلوه السماء، وهذا تناقض، إذ كيف يمكن أن يعلوه شيء فوق وجوده وجسمه في مقابل قوله بأنّه مستقرّ على عرشه لا يعلوه شيء؟!!

أما كلمات وأقوال ابن تيميّة والدليل على أنّه يرى أنّ المراد من الاستواء الاستقرار، فنذكر منها قوله في كتابه (مجموعة الفتاوى): «وقال أهل السنّة في قوله ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥) الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز»[١].

وقد ذكرنا بأنّ الحقيقة في اللغة أنّ الاستواء هو السكون والاستقرار، مع الإشارة إلى أنّ ابن تيميّة لا يعتقد بوجود المجاز في اللغة، ولا في القرآن والسنّة، وبنظره كلّ الألفاظ فيها هي على نحو الحقيقة.

ثمّ تابع: «واستدلّوا بقول الله ﴿**فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ**﴾ (المؤمنون: ٢٨) وبقوله: ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾ (الزخرف: ١٣) وبقوله: ﴿**وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ**﴾ (هود: ٤٤). وقال عبد الله بن المبارك ومن تابعه من أهل العلم ـ وهم كثير ـ: إنّ معنى ﴿**اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ (يونس: ٣) استقرّ»[٢].

وعلى طريقته ينسب ابن تيميّة هذا القول إلى أهل السنّة، مع أنّ هذا الرأي لم يقل به أحدٌ من أهل السنّة.

---

(١) مجموعة الفتاوى: ج٥ ص٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

وقد حاول الألباني توجيه كلام ابن تيمية بأنّه لا يقول بأنّ المراد من الاستواء الاستقرار، وكأنّه لم يقرأ كلامه.

ولذا فإنّه في تحقيقه لكتاب (مختصر العلوّ للعليّ الغفّار) للحافظ شمس الدِّين الذهبي، يردّ على الإمام محمّد أبو زهرة الذي نسب إلى ابن تيميّة تفسير الاستواء بالاستقرار، فقال: (رويدك يا شيخ، فأنت تعلم أنّ ابن تيميّة لا يفسّر الاستواء بما ذكرت، وإنّما بالعلوّ، فلماذا أوهمت القرّاء خلاف الواقع... فأين رأيت ابن تيميّة يقول بالاستقرار على العرش، علماً بأنّه أمرٌ زائد على العلوّ، وهو ممّا لم يرد به الشرع...)[١].

ومراده أنّ الآية ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ لم يرد في الحديث ولا في اللغة دلالتها على الاستقرار، لأنّ الاستقرار أمرٌ زائد على العلوّ، وهذا ما لم يرد به الشرع.

ولأنّ هذه المحاولة الدفاعيّة من الألباني باءت بالفشل، نراه يقول في كتابه (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة): (فأقول: إذا جرّدتم «الاستيلاء» من معنى المغالبة، فقد أبطلتم تأويلكم من أصله؛ لأنّ الاستيلاء يلازمه المغالبة عادةً كما يدلّ عليه البيت المشار إليه، فإذا كان لابدّ من التجريد تمسّكاً بالتنزيه، فهلاّ قلتم كما قال السلف: استوى: استعلى؛ ثمّ جرّدتم الاستعلاء في كلّ ما لا يليق بالله تعالى، كالمكان، والاستقرار، ونحو ذلك، لاسيّما وذلك غير لازم من الاستعلاء حتّى في المخلوق)[٢].

أي لينظر أنّ قولنا بأنّ السماء مستعلية على الأرض وعالية عنها، لا يعني

---

(١) مختصر العلوّ للعليّ الغفّار: ص٤١.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأُمّة: ج١١ ص٥٠٦.

بالضرورة أنّ السماء مستقرّة على الأرض، فإذا لم تكن الملازمة بين الاستعلاء والاستقرار ثابتة في المخلوقات، فما بالك في الخالق، فإذن لا ملازمة بين الاستعلاء والاستقرار، لذا يقول: (فالسماء فوق الأرض ومستعلية عليها، ومع ذلك فهي غير مستقرّة عليها، ولا هي بحاجة إليها، فالله تعالى أولى بأن لا يلزم من استعلائه على المخلوقات كلّها استقراره عليها أو حاجته إليها سبحانه) أي إلى الاستقرار على المخلوقات، لأنّه إذا جعلناه مستقرّاً عليها فهو محتاج إلى ما استقرّ إليه (وهو الغنيّ عن العالمين)[١].

إلى هنا يتّضح لنا جليّاً أنّ توحيد ابن تيميّة ومن تبعه من الوهّابية وغيرهم ليس هو أعلى مراتب التوحيد وأصفى وأخلص مراتبه، بل هو أدناها مرتبةً؛ حيث حدّدوه بجهاتٍ ستّ، وأثبتوا له الجهة والحيّز والمكان والاستقرار على العرش، إلى درجة ما استطاع معها الألباني وغيره توجيه كلام ابن تيميّة أو الدفاع عنه.

ولم يكتف ابن تيميّة بتفسير الاستواء بالاستقرار، ولم يعتقد فقط بأنّ الله مستقرّ على عرشه، بل أضاف إلى ذلك القول بأنّه تعالى جالس وقاعد على العرش، وذلك إشارة منه إلى كيفيّة الاستقرار، لأنّ قولنا بأنّ فلاناً مستقرّ على المكان لا يتضمّن بيان كيفيّة الاستقرار، ولكن إضافة القول بأنّه جالس أو قاعد تدلّ على كيفيّة الاستقرار.

والاستقرار غير الجلوس والقعود كما ذكر الدشتي في (إثبات الحدّ) حيث ذكر بأنّ من معاني الاستواء الاستقرار، ومن معانيه الجلوس والقعود، فالجلوس فيه شيء إضافي[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) إثبات الحدّ لله تعالى: ص٦٣.

ومن الشواهد على اعتقاد ابن تيميّة بالقعود والجلوس، ما ورد في كتابه (شرح حديث النزول) الذي يحاول فيه التوفيق بين كونه تعالى قبل النزول كان محيطاً بالسماوات والأرض، ولكنّه بعد النزول سوف تحيط به السماء والأرض، ولأجل حلّ هذه الإشكاليّة قال: (وإذا كان قعود الميّت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبيّ ﷺ من لفظ «القعود» و«الجلوس» في حقّ الله تعالى؛ كحديث جعفر بن أبي طالب[1]، وحديث عمر بن الخطّاب[2] وغيرهما؛ أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد)[3].

فهو يريد لنا القول بأنّكم إذا تصوّرتم أنّ الميّت له جلوس وقعود لا كجلوسنا وقعودنا، فاقبلوا أنّ لله قعوداً وجلوساً لا كجلوس المخلوقين.

وهل هذه إلّا محاولة للفرار والتهرّب، وتلاعب في الألفاظ، التي مهما حاولوا تزويقها فإنّها لا محالة تدلّ على الجسميّة.

ويظهر أنّ من شرح كتب ابن تيميّة لم يفهم مراده بشكلٍ دقيق، كما حصل لبعض شرّاح كلام ابن تيميّة في (شرح العقيدة التدمريّة) وهو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك حيث يقول: (وقد فسَّر السَّلف الاستواء

---

(١) حديث جعفر بن أبي طالب أخرجه الدارمي في الردّ على المريسي: ص٧٣، ولفظه: «أنّ جعفر بن أبي طالب جاء إلى أسماء بنت عميس وهم بالحبشة يبكي، فقالت: ما شأنك؟ قال: رأيت فتى مترفاً من الحبشة شابّاً جسيماً، مرَّ على امرأة، فطرح دقيقاً كان معها فسفتهُ الريح، فقالت: أكلِك إلى يوم يَجْلِسُ الملك على الكرسي فيأخذ للمظلوم من الظالم».

(٢) حديث عمر بن الخطّاب، أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنّة: ص٧٩، ولفظه: «أنّ عمر بن الخطّاب قال: إذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سُمع له أطيط كأطيط الرّحل الجديد».

(٣) سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول: ص٤٠٠.

بـ«العلوّ» و«الارتفاع» و«الاستقرار» و«الصعود»، أما لفظ القعود فلـم يـذكر في الآثار المرويّة في تفسير الاستواء، وأمّا لفـظ الجلـوس، فقـد ورد في بعـض الآثار... وربما أطلق بعض الأئمّة هذا اللفظ أيـضاً... وسـياق كـلام الـشيخ يُشعر بأنّ الاستواء يتضمّن القعود، لكن الأولى التوقّف في إطلاق هذا اللّفظ إلّا أن يثبت)[١].

ومن الروايات التي نقلوها وتثبتوا فيها أنّ الله قاعد على عرشه:

• ذكر الدشتي في (إثبات الحدّ) هذه الرواية: (عن ابـن عمـر قـال: أتـت امرأة إلى النبيّ ﷺ فقالت: ادعُ الله أن يدخلني الجنّـة، فعظّـم الـربّ، وقـال ﷺ: «**إنّ كرسيّه فوق السماوات والأرض، وإنّه يقعد عليه ـ على الكرسي ـ فما يفضل منه مقدار أربع أصابع**. ثمّ قـال بأصـابعه يجمعهـا: **وإنّ له ـ للكـرسيّ ـ أطيطاً كأطيط الرَّحل الجديد إذا رُكِبَ**». ثمّ قال: هذا حـديثٌ صـحيح رواتـه على شرط البخاري ومسلم)[٢].

• وذكر الذهبي في كتابه: (العرش) هذه الرواية عن ابن عمر قال: «أتـت النبيّ ﷺ امرأة فقالت: ادعُ الله أن يُدخلني الجنّة، فعظّـم الـربّ، فقـال: **إنّ كرسيّه فوق السماوات، وإنّه يقعد عليه فما يفضل منه إلّا أربعة أصابع**»[٣].

• وذكر الدشتي أيضاً في (إثبـات الحـدّ) هـذه الروايـة: «...فقـال النبـيّ ﷺ: **سبحان الله**، فما زال يسبّح حتّى عُـرِفَ ذلـك في وجـوه أصـحابه، ثـمّ قال: **ويحك! أتدري ما الله؟ إنّ شأنه أعظم مـن ذلـك، لأنّـه لا يُستَـشفعُ بي على الله، إنّه لفوق سماواته على عرشه، وإنّه عليه لهكذا** ـ وأشـار وهـب بيـده مثـل

(١) شرح الرسالة التدمريّة أو العقيدة التدمريّة: ص٢٨٢ـ٢٨٣.

(٢) إثبات الحدّ لله تعالى: ص١٤٩.

(٣) العرش: ج٢ ص١١٦.

القُبّة عليه ـ وأشار أبو الأزهر أيضاً ـ **إنّه ليئِطّ به أطيط الرّحل بالراكب**»[(١)].

وتفسير هذه الرواية يتبيّن بما ذكره الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في كتابه (شرح أصول الإيمان) حيث يقول: (إنّ عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبّة، أي أشار بيديه كالقبّة لأنّ العرش هو سقف المخلوقات. فإذا كان هو كذلك، ففيه دليلٌ على عظمته، لأنّ المخلوقات على سعتها وامتدادها ـ بما في ذلك السماوات والأرض وما بينهما ـ كلّها سقفها العرش، فهو عرش متناهٍ في العظم)[(٢)].

فالعرش متناهٍ؛ لأنّه في اعتقادهم أنّ الله محدود، ولازم ذلك أن يكون العرش متناهياً.

وفي (بيان تلبيس الجهميّة) يذكر ابن تيميّة هذه الرواية عن أُمّ الطفيل امرأة أُبيّ بن كعب: «...إنّها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يذكر أنّه **رأى ربّه في المنام في صورة شابّ موفَّر رجلاه في خضر** ـ أي أرض خضراء ـ **عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب**».

وفي رواية أخرى ينقل عن أمّ الطفيل أنّها: «...سمعت رسول الله ﷺ يذكر أنّه رأى ربّه في المنام في أحسن صورة شاباً موفّراً رجلاه من خضر، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب... **رأيت ربّي في المنام في خضر من الفردوس إلى أنصاف ساقيه في رجليه نعلان من ذهب**».

ثمّ يقول: (وهذا الحديث الذي أمر أحمد بتحديثه قد صرّح فيه بأنّه رأى ذلك في المنام)[(٣)].

---

(١) إثبات الحدّ لله تعالى: ص١٣٨.

(٢) شرح أُصول الإيمان: ص١٧٧.

(٣) بيان تلبيس الجهميّة: ج٧ ص١٩٣.

ولعلّ البعض يستشكل هنا بما يلي: إنّ المجسّمة لم يصرّحوا بأنّ الله تعالى جسم، بل أنتم نسبتم إليهم هذا الأمر، وإن كانوا قد وصفوه بأنّه له حيّز وله جهة وله موضع ومكان وهو محدود، ولكنّهم لم يقولوا بأنّه جسم صراحةً.

والجواب: إنّنا سنشير إلى الجواب التفصيلي عن هذا الإشكال في الأبحاث اللاحقة، ولكن من باب الإشارة نقول: بأنّ هؤلاء حاولوا مراراً وتكراراً الدفاع عن أنفسهم ونفي شبهة التجسيم عن أنفسهم، ولكنّهم مع ذلك لم يستطيعوا الفرار عن القول بأنّه جسم، وإن كانوا قد نفوا بعض المسائل مثل كونه تعالى جسماً مركّباً وما شابه ذلك .

وخير شاهد على ما نقول: قول الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في (شرح العقيدة الواسطيّة): (قولكم إثبات الجهة يستلزم التجسيم، نحن نناقشكم في كلمة الجسم، ماهيّة الجسم الذي تنفّرون الناس عن إثبات صفات الله من أجله، أتريدون بالجسم الشيء المكوّن من أشياء مفتقرة بعضها إلى بعض لا يمكن أن يقوم إلّا باجتماع هذه الأجزاء)[1].

أي هذا الجسم المركّب من أجزاء والمركّب محتاج إلى أجزائه، فإنْ كان مقصودكم من الجسم هذا المعنى، فنقول بأنّ الله ليس مركّباً من أجزاء، وليس محتاجاً إلى أجزائه، فإن أردتم هذا فنحن لا نقرّه، ونقول إنّ الله ليس جسماً بهذا المعنى.

(ومن قال إنّ إثبات علوّه يستلزم هذا الجسم، فقوله مجرّد دعوى، ويكفينا أن نقول لا، أمّا إذا أردتم بالجسم الذات القائمة فنحن نقبل ذلك ولكن لا نسمّيه جسماً)[2].

---

(١) شرح العقيدة الواسطية: ص١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ص١٤٥.

وبعد ذلك يقول: (وأمّا أدلّة نفاة الرؤية العقليّة، فقالوا لو كان الله يرى لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله تعالى، لأنّه يستلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: أنّه إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسماً فليكن كذلك)[1]. أي لا محذور من ذلك، وهو هنا ـ بكلام صريح ـ لم ينف الجسميّة.

والتصريح الأوضح لأتباع هذا المنهج ورد في (شرح القصيدة النونيّة، المسمّاة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية) للإمام ابن القيم الجوزية حيث يقول: (إنّ استواءه على العرش ليس كاستواء المخلوق على المخلوق، فلا يلزمه ما يلزمها، على أنّ ما ذكروه من اللوازم ليس كلّه فاسداً، كالحَدّ والتحيّز والصورة والإشارة الحسيّة، وادّعاؤهم أنّ هذا من لوازم الأجسام إن أرادوا تلك الأجسام الاصطلاحيّة التي هي مركّبة أو الهيولى والصورة فممنوع)[2].

أي أنّ هذا النوع من الجسم المركّب من الأجزاء، أو المركّب من المادّة أو الصورة بحسب اصطلاح الفلاسفة، أمّا الجسم من النوع الآخر فلا يمنعه، كما قال العلاّمة العثيمين.

ثمّ بعد ذلك يقول: «... ولكنّا مع ذلك لا نعقل موجوداً ليس في مكان ولا حيّز له ولا جهة ولا يشار إليه، ولا يوصف بقرب ولا بُعد ولا اتّصال ولا انفصال، إلى آخر ما ذكرتموه من نعوت هذا الموجود الذي تسمّونه مجرّداً، وهل من الضروري أن يكون وجود الربّ على هذا النحو الذي يقتضي نفي

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٣٨٩ .

(٢) شرح القصيدة النونيّة: ج١ ص١٧٧ .

كلّ صفة محضة، وإلاّ لكان جسماً، أو ليس أحسن من ذلك وأقوم أن نثبت له سبحانه وجوداً خاصّاً به وهو أكمل من هذه الموجودات الممكنة؟»[١].

وما ورد في كلمات هؤلاء نجد أصله وأساسه في كلام ابن تيميّة المؤسِّس لهذا المنهج، حيث يقول: (فمن قال بأنّ الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركّب: فهو مخطئ، ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله: فقد أصاب في نفيه)[٢] لأنّه في نظره جسم، ولكن جسم بسيط غير مركّب.

ابن تيمية وصفات الخالق والمخلوق

تبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ الله سبحانه وتعالى خارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء، وداخل في الأشياء لا كحلول أو دخول شيء في شيء، لأنّ ذلك الخروج وهذا الدخول، دخول شيء في شيء أو خروج شيء عن شيء، وهو من خواصّ الموجودات الممكنة المخلوقة لله سبحانه وتعالى.

وهنا **قد يقول قائل**: بأنّنا نُلزم أنفسنا بشيء وننكره على غيرنا، مثل إنكارنا على ابن تيميّة وأتباعه قولهم مثلاً: يد لا كالأيدي، ورجل لا كالأرجل، وجسم لا كالأجسام... إذ إنّه كما يمكن القول والاعتقاد بأنّ الله سميع، وبصير، وحيّ، وعالم، ومُريد، و...، فإنّ السمع والبصر والحياة صفات لا كهذه الصفات، فسمعه ليس كسمع المخلوقات، وهكذا بصره وحياته وغيرهما من الصفات. فإذا صحَّ ذلك في هذه الصفات بأنّها موجودة في الخالق وتغاير صفات المخلوقين، فلماذا لا يصحّ القول بأنّ له سبحانه وتعالى يداً لا كهذه الأيدي، ورجلاً لا كهذه الأرجل، وأصابع لا كهذه

---

(١) شرح القصيدة النونيّة: ج١ ص١٧٧.

(٢) شرح حديث النزول: ص٢٣٧.

الأصابع، ووجهاً لا كهذه الوجوه ؟

وهذا ما صرّح به ابن تيميّة وأتباعه في الكثير من المواضع، ومنها: ما ورد في (مجموعة الفتاوى) حيث قال: (فإذا قيل سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته. قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضائنا، وغضبه ليس كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا)[١].

ويقول الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في (الفواكه العذاب في معتقدات الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب في الصفات): (فأمّا إثبات يدٍ ليست كالأيدي، ووجهٍ ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات، وحياةٍ ليست كغيرها من الحياة، وسمعٍ وبصرٍ ليس كالأسماع والأبصار)[٢].

وهذا البيان هو أفضل ما يمكن أن نقرّب ونوجّه به نظريّة ابن تيميّة وأتباعه، وحاصلها أنّه كما أنتم تقولون في السمع والبصر بأنّه سمع لا كالأسماع، وبصرٌ لا كالأبصار، كذلك نحن نقول في اليد والرِّجل والوجه بأنّه يدٌ لا كالأيدي، ورجلٌ لا كالأرجل و....

والجواب: إنّ مفاد كلمات وأقوال ابن تيميّة هو عدم التفريق بين الصفات الإلهيّة وصفات المخلوقين.

وهذا هو الاشتباه الكبير والخلط بين المفاهيم الذي وقع فيه ابن تيميّة حتّى اعتقد بأنّه كما يصحّ القول بأنّ سمعه تعالى لا كالأسماع، وبصره لا كالأبصار، كذلك يصحّ القول بأنّ له يداً لا كالأيدي، وجسماً لا كالأجسام، وهكذا....

---

(١) مجموعة الفتاوى: ابن تيميّة: ج٥ ص٢١٢، وفي نسخ أُخرى: ج٣ ص٣٥٣.

(٢) الفواكه العذاب في معتقدات الشيخ محمّد بن عبد الوهاب: ص٥١.

ولتوضيح ذلك وبيـان الاشـتباه الـذي وقـع فيـه ابـن تيميّـة نقـول: إنّ المفاهيم التي تُطلق على الأشياء هي على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: المفاهيم المختصّة بالله تعـالى، ولا يـشاركه فيهـا أحـد عـلى الإطلاق، مثل القديم، فـلا يوجـد قـديم إلّا الله تعـالى، وبـاقي الموجـودات حادثة، وواجب الوجود، الغنيّ، عالم الغيب، فلا يمكن لأحدٍ أن يكون عالمـاً بالغيب إلّا إذا أراد تعالى أن يطلع نبيّاً أو إماماً معصوماً على شيء من الغيـب، وكذلك الحيّ القيّوم، و....

النحو الثاني: المفاهيم المختصّة بالمخلوقات، ولا يصحّ أن تُطلـق عـلى الله بأيّ نحوٍ من الأنحاء، حتّى لو أضفنا إليها ألف قيدٍ وقيد، مـن قبيـل الفقـير، الحادث، الناقص، المخلوق، العاجز. والمفاهيم المختصّة هي التي بطبيعتهـا لا تملك قابليّة الصدق على واجب الوجود حتّى لو أضيف إليها ألف قيد، ولـذا لـو قلنـا: (الله حـادث لا كـالحوادث) لا يـصحّ. وهكـذا هوحـال (جـسم لا كالأجسام) ولو أضفنا إليـه بـلا تـشبيه ولا تكييـف ولا تمثيـل؛ لأنّـه مفهـومٌ مختصّ بالمخلوقات.

النحو الثالث: المفاهيم المشتركة، وهـي التـي فيهـا قابليّـة الـصدق عـلى الواجب وعلى الحـادث، وعـلى الغنـيّ والفقـير، والكامـل والنـاقص، مثـل الوجود، فالله موجود والمخلوقات موجودة، كالسماء والأرض.

نعم، حتّى نميّز هذه الصفات نقول: وجود لا كهذه الوجودات، وسـمع لا كهـذه الأسـماع، وبـصرٌ لا كهـذه الأبـصار، وإرادة لا كهـذه الإرادات، وهكـذا...، لأنّـه مـن المؤكّـد أنّ المفهـوم بنفـسه قابـل للـصدق عـلى كـلا الوجودين.

وبعد توضـيح هـذه الأنحـاء الثلاثـة للمفـاهيم نأخـذ مفهـوم الجـسم،

ومفهوم المكان، والحيّز، والجهة، واليد، والأصابع، والساق وغيرها، وننظر هل هي من المفاهيم المشتركة بين الواجب والممكن، أم هي من المفاهيم المختصّة؟

هنا وقع ابن تيميّة وأتباعه في الاشتباه حيث لم يميّزوا بين المفاهيم المختصّة بالله والمفاهيم المشتركة بينه سبحانه وبين مخلوقاته، فقالوا: إذا كان السمع مشتركاً، فليكن الأمر في اليد كذلك، وليكن الجسم أيضاً كذلك، وتحلّ المشكلة بالقول: جسمٌ لا كالأجسام، وهذا ما صرّح به الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في مجموع فتاواه حيث قال: (أليس للآدمي وجه، وللبعير وجه؟ اتّفقا في الاسم، لكن لم يتّفقا في الحقيقة؛ إذن لماذا لا تقول لله وجه ولا يماثل أوجه المخلوقين، ولله يد ولا تماثل أيدي المخلوقين؟)[1].

فأصحاب هذا المنهج لم يلتفتوا إلى الفرق بين كون هذه المفاهيم هي من المفاهيم المختصّة بالمخلوقين، وكونها من المفاهيم المشتركة بين الخالق والمخلوق.

ولكي نكشف عن عدم التفاتهم إلى هذا الفارق ننظر إلى تعريف الجسم بحسب ما جاء في (بيان تلبيس الجهميّة) حيث ذكر محقّق الكتاب تعريف الجسم بقوله: (الجسم هو كلّ جوهر مادّي، قابل للأبعاد الثلاثة، وهي الطول والعرض والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد)[2].

---

(١) ومقصوده من الحقيقة الشكل والتخطيط والحجم، فكما للآدمي وجه كذلك للبعير، والاختلاف بينهما ليس في أصل الوجهيّة، بل يختلفان في الطول وفي القصر وفي الجمال والحجم، وهكذا الحال بيننا وبين الله عزّ وجلّ، فأصل الوجهيّة موجود ولكن الاختلاف في التفاصيل.

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٥.

وبناءً على هذا التعريف، فإنّ قولهم: الله جسم لا كالأجسام معناه حفظ خصوصيّة الجسميّة، ويكون الاختلاف في الحجم والصورة والشكل، وهذا عين التجسيم الذي يحاولون الفرار منه.

أمّا مع عدم حفظ خصوصيّة الجسميّة، فإنّ هذا يكون من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، ويكون استعمالاً مجازيّاً، بل استعمالاً خاطئاً؛ لأنّ المجازيّة تحتاج إلى قرينة، وإلى شيء مشترك، وهنا لا يوجد أيّ اشتراك بين ما يقولون عنه أنّه جسم وبين ما هو جسم حقيقةً.

وأمّا الجهة فيعرّفها بقوله إنّها (في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجّه إليه وتقصده)، فإذا قلنا بأنّ الله تعالى في العلوّ يعني أنّه في جهة، وإذا أردنا تقديم شيء له لابدّ أن نصعد أربعة آلاف سنة أو ستّة آلاف سنة حتّى نصل إليه.

وأمّا عن التحيّز فيقول: (والجهة والحيّز متلازمان، فإذا كان للشيء جهة، كان له حيّزاً لأنّ كلاًّ منهما مقصد للمتحرّك الأيني).

فإذا قلت ـ حسب اعتباراتهم ـ إنّ لله جهة لا كالجهات، فلا معنى لهذه الجملة لأنّها تصبح من قبيل القول: فقير لا كالفقراء، لأنّ هذا هو معنى الجهة.

ثمّ يقول أيضاً عن التحيّز: (هو الحصول في الحيّز، وهو الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو غير ممتدّ كالجوهر)[1].

ومعنى هذا أنّ هذه الألفاظ بطبيعتها لا تتحمّل أن تشمل ما ليس بجسم حتّى لو أضفت إليها عبارة: بلا تكييف، ولا تحريف، ولا تأويل، ولا تشبيه و....

---

(١) المصدر السابق.

شواهد

وهناك شواهد كثيرة على أنّ أصحاب منهج ابن تيميّة يعتقدون ويصرّحون بأنّ هذه المفاهيم هي من المفاهيم المختصّة بالمخلوقين وليست من المفاهيم المشتركة، ومع ذلك يثبتونها لله تعالى.

هذا فضلاً عن كون البحث اللغوي يفيد بأنّ هذه المفاهيم هي من المفاهيم المختصّة. فعندما نرجع إلى لفظ اليد، فإنّ واضع اللغة العربيّة وضع لفظ اليد لهذه اليد الجارحة، وهكذا لفظ الأصبع، والقدم، والساق.

• فمن الشواهد: ما يذكره الإمام محمّد أبو زهرة ـ أحد أعلام مدرسة الأزهر ـ في كتابه (ابن تيميّة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه) عندما يناقش المجسّمة من أتباع ابن تيميّة يبني في نقاشه على كون هذه المدرسة تقوم على أساس الاعتقاد بأنّ هذه المفاهيم هي من المفاهيم المشتركة، فيقول: (وننتهي من هذا إلى أنّ ابن تيميّة يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها ولكن بمعانٍ تليق بذاته الكريمة. وهنا نقف وقفة: إنّ هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسيّة، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها، وإذا أُطلقت هذه الألفاظ على غيرها سواءٌ أكان معدوماً أم مجهولاً فإنّها قد استعملت في غير معناها، ولا تكون بحالٍ من الأحوال مستعملة في ظواهرها، بل تكون مؤوّلة، وعلى ذلك يكون ابن تيميّة قد فرَّ من التأويل ليقع في تأويلٍ آخر، وفرّ من التفسير المجازي ليقع في تفسيرٍ مجازيّ آخر)[1]، ومع هذا فإنّ ابن تيميّة يتّهم الآخرين بالتأويل والمجاز!

• ومن الشواهد أيضاً النصّ التالي الذي يرويه ابن تيميّة في كتابه (عرش

---

(١) ابن تيميّة حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه: ص٢٣٣ و٢٣٤.

الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث):

«﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (الزمر: ٦٧) مطويّة في كفّه، يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة، وفي لفظٍ آخر: **يأخذ الجبّار سماواته وأرضه بيده فيجعلها في كفّه، ثمّ يقول بها هكذا كما تقول الصبيان بالكرة: أنا الله الواحد.** وقال ابن عبّاس: **يقبض الله عليهما فما يُرى طرفاهما بيده.** وفي لفظٍ آخر: **ما السماوات السبع، والأرضون السبع، وما فيهنَّ، وما بينهنَّ، بيد الرحمن إلّا كخردلة في يد أحدكم**»[1].

فعندما يقول ابن تيميّة بأنّ الألفاظ تحمل على ظواهرها، لابدّ أن يقصد باليد الجارحة، وإلاّ فأيّ تمثيل هذا الذي يفرضه بقوله يدٌ لا كالأيدي، وأيّ علاقة للتمثيل بهذا المطلب؟

ثمّ يتابع فيقول: «وفي الصحيحين، عن عبد الله بن مسعود، قال: أتى النبيّ رجلٌ يهوديّ، فقال: يا محمّد إنّ الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع فيهزّهنّ، فيقول: أنا الملك، قال: فضحك النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حتّى بدَت نواجذه تصديقاً لقول الحبر».

فهل في رأي ابن تيميّة عندما يروي مثل هذه الروايات أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يؤيّد اليهود والمشركين في اعتقاداتهم؟!

والمعلّق على الكتاب يبدو منه أنّ هذه الرواية غير مقبولة لديه، لذا يقول: (قوله تصديقاً، قال بعض شرّاح الصحيحين إنّ هذه زيادة من الراوي) فتأمّل.

• وقد نقلنا سابقاً قول الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب الصريح في كون هذه الألفاظ تُحمَل على ظاهرها بقوله: (فأمّا إثبات يد ليست كالأيدي،

(١) عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث: ج١ ص٨١ـ٨٢.

ووجهٍ ليس كالوجوه، فهو كإثبات ذات ليست كالذوات)[١].

فهذه هي اعتقادات الشيخ ابن تيميّة، وهي دالّة على التجسيم الذي لا لبسَ فيه، أمّا مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعلماؤها، فقد حاربوا وأنكروا هذا المنهج، وميّزوا بين هذه المفاهيم والصِّفات، فالمفاهيم المختصّة بالمخلوقات نفوها عن الله سبحانه وتعالى، وقالوا هو سبحانه ليس بجسم، وليس بصورة، وليس له تحديد... وفي السمع والبصر قالوا: يسمع لا بأداة، ويُبصر لا بجارحة، لأنّ السمع والبصر من الصفات المشتركة.

يروي الشيخ الصدوق قول الإمام عليه السلام: «**سبحانه من لا يعلم أحد كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا يُحَدّ ولا يحسّ ولا يجسّ ولا يمسّ، ولا يحيط به شيء، لا جسم ولا صورة، ولا تخطيط ولا تحديد...**»[٢].

ومن المعلوم أنّ صفتي السمع والبصر هما من صفات الذات وليسا من صفات الفعل، وقد ذكرت الآيات القرآنيّة هاتين الصفتين في مواضع متعدّدة، منها قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (الحجّ: ٦١). وقوله تعالى: ﴿**اللهُ يَصْطَفِي مِنْ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَمِنْ النَّاسِ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (الحجّ: ٧٥). وقوله تعالى: ﴿**مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ (لقمان: ٢٨).

وقام الإجماع بين علماء الشيعة على أنّ السمع والبصر من الصفات القطعيّة التي لا تحتاج إلى إثبات، بل فيهم مَن تخطّى ذلك ليفيد أنّ ضروري الدِّين كضروري العقل، بعد أن قرّر أنّهما من ضروريّات الدِّين.

على سبيل المثال يقول صدر الدِّين الشيرازي (المتوفّى: ١٠٥٠هـ) في كتابه

---

(١) الفواكه العذاب: ص٥١.

(٢) توحيد الصدوق: ب٦ ص٩٨، ح٤.

(الأسفار): (قد وردت في شريعتنا الحقّة، بل من ضروريّات هذا الدِّين المُبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمّة أنّ الباري سميعٌ بصير)[(١)].

ويعقّب السبزواري (ت: ١٢٨٩هـ) على نصّ الشيرازي بقوله:

(أو صار في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتها له تعالى، لأنّ ضروريّ الدِّين كضروريّ العقل)[(٢)].

وهذه القناعة ذاتها موجودة عند علماء أهل السنّة، فقد كتب الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في كتاب (محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين) المعروف اختصاراً بـ(المحصّل): (اتّفق المسلمون على أنّه تعالى سميعٌ بصير)[(٣)].

فعلى مستوى الثبوت ليس هناك خلاف في كون هاتين الصفتين من صفات الله سبحانه وتعالى، وإنّما الكلام هو في تحديد متعلّق السمع والبصر وحاجة هاتين الصفتين إلى مُتَعَلَّق، حيث يحتاج السمع إلى مسموع، والبصر إلى مُبصَر، وإلاّ كيف يكون سبحانه سميعاً إذ لا مسموع، وبصيراً إذ لا مُبصر.

وإذا كانت هاتان الصفتان من الصفات المشتركة، فهل سمع الله تعالى وبصره مثل سمع الإنسان وبصره؟ وهل يحتاج إلى الآلة أو الأداة في ذلك؟

فلو أخذنا الإنسان كمثال لوجدنا أنّ السمع والبصر لا يتحقّقان في هذا الكائن إلّا من خلال الآلة والأداة، ومن ثَمَّ فإنّ السؤال الذي يواجهنا هو: أيُشترط تحقّق الأداة والآلة أوّلاً كلّما تحقّق السمع والبصر، أم يمكن أن يُصار

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص٤٢١ـ٤٢٢.

(٢) المصدر نفسه، هامش صفحة: ٤٢١.

(٣) ينظر: تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل: ص٢٨٧.

إلى صيغة أخرى بشأن السمع والبصر الإلهيّين؟

بالإضافة إلى ما سطّرته أقلام علماء الشيعة في الإجابة عن هذا السؤال يبقى ما صرّحت به النصوص الروائيّة هو المفصل الأساس في الجواب، والتي ذكرت بلغة قاطعة أنّ الله سبحانه وتعالى منزّهٌ عن الآلات والأدوات والحواسّ، فهو سميعٌ لا بآلة، وبصيرٌ لا بحاسّة[1].

---

(١) انظر: التوحيد، السيد كمال الحيدري: ج١ ص٤٢

الركن الثالث

أنّ الله تعالى له جسم

- ابن تيمية وتجسيم الخالق
- تاريخ التجسيم عند ابن تيمية
- أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع
- ردّ الشيخ عبده وابن الجوزي على المجسمة
- الملازمة بين التشبيه والتجسيم
- أبو زهرة ورأيه في المجسّمة
- البداء بين الشيعة والسنة
- موقع ابن تيمية من فرق التجسيم
- موقف ابن تيمية من علماء أهل السنّة
- زعم أن والد النبيّ صلى الله عليه وآله في النار
- الصفات الخبرية هل هي محكمة أم متشابه؟
- بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر
- الصفات الإلهية في مدرسة أهل البيت عليهم السلام
- هل الحدّ من الأوصاف المشتركة؟
- التلازم بين المحدودية والمعدودية
- مواقف علماء السنّة من نظريات ابن تيمية

بعد أن أثبتنا بأنّ الاتجاه الـذي يتبنّـاه ابـن تيميـة يقـول بـأنّ الله سـبحانه وتعالى له حَدّ، وتبيّن لنا فساد هذا المعتَقَد بالأدلّة والبراهين، ندخل في بحـثٍ جديد حول معتقدات هذا الاتّجـاه وهـو: أنّ أصـحاب هـذا الاتّجـاه المثبـت للحَدّ، هل يعتقدون بأنّ الله سبحانه وتعالى له جسم؟

وليس هناك ملازمة بين القول بالحَدّ والقول بالجـسميّة، لأنّ الـشيء قـد يكون محدوداً ولكنّه ليس من الأجسام.

إنَّ القائلين بالجسميّة لله عزّ وجلّ ينقسمون إلى فريقين:

الفريق الأوّل: هم القائلون بأنَّ الله تعالى جسمٌ كهذه الأجسام، وهؤلاء هـم المشبّهة. فبالإضافة إلى كونهم مجسّمة هم أيضاً مشبّهة، لأنّهم شبّهوه بخلقه.

الفريق الثاني: الذين قالوا بأنّـه جـسم ولكـن لا كالأجـسام؛ فـراراً مـن محذور التشبيه، ولكنّهم لم ينجوا من محذور التجسيم.

وبحثنا هو عن أصل الجسميّة بغضّ النظر عن كونه كالأجسام، أو لـيس كالأجسام، ثمّ البحث عن معتقد ابن تيميّة وهل هو من أولئك القـائلين بـأنّ الله سبحانه وتعالى له جسمٌ لا كالأجـسام؟ وهـل ـ بالإضـافة إلى كونـه مـن المجسّمة ـ هو من المشبّهة أيضاً، فإنّ بعض الباحثين قالوا بأنّ ابـن تيميّـة هـو كذلك، كما نسب إليه ذلك أبو هشام الـشريف صـاحب كتـاب (ابـن تيميـة ذلك الوهم الكبير) حيث يقـول: (عقيـدة ابـن تيميّـة هـي عقيـدة التجـسيم والتشبيه»[1].

ولقد حاول أتباع ابن تيميّة من المعاصرين الدفاع عنـه، فكتبـوا الرسـائل

(١) ابن تيميّة ذلك الوهم الكبير، مخالفاته لأهل السنّة...: ص٢٣.

والكتب لكي يدفعوا شبهة التشبيه عنه فقط دون شبهة التجسيم، كما سنذكر لاحقاً ما ورد في كتاب (دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّة: عرض ونقد) للدكتور عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن(١).

لهذا سنكون في هذه الفصل أمام جملة من الأبحاث، منها:

أوّلاً: هل تقتصر نظريّة ابن تيميّة على التجسيم، أم تشتمل على التشبيه أيضاً؟

ثانياً: ما هو المراد من الجسم الذي وقع النزاع فيه بين الاتّجاه المثبت للجسميّة لله عزّ وجلّ، والنافي لها؟

ثالثاً: هل اتّهام ابن تيميّة بالتجسيم والتشبيه صحيح، أم هو افتراءٌ عليه، ومن ثم هو بريءٌ من هذه التّهمة؟

رابعاً: ما هي أقوال علماء المسلمين بحقّ من آمن بالتجسيم والتشبيه؟ ومن آمنَ بالتجسيم بلا تشبيه؟ وما هو الحكم الذي أصدره علماء المذهب المالكي والحنبلي والشافعي والزيدي والصوفيّة والإماميّة... بحقّ هؤلاء؟

وهناك أبحاثٌ أخرى سنعرض لها إن شاء الله تعالى.

أمّا وجه ارتباط هذا البحث بابن تيميّة خاصّة، مع كون نظريّة التجسيم لا تختصّ به وحده، فذلك لعاملين أساسيّين:

الأوّل: أنّ الشيخ ابن تيميّة نظّم كلّ منظومته المعرفيّة والدينيّة على أساس هذه المسألة، وبناءً على ذلك ميّز المؤمن عن الكافر والمشرك، وقال عن فلان بأنّه صاحب بدعة، وفلان مشرك، وفلان كافر أو صاحب ضلالة، فضلاً عن باقي منظومته التي تدور وفقاً لهذا المدار، وسيأتي معنا لاحقاً قول ابن تيميّة إنّ النافي والمثبت للجسميّة كليهما مبتدع ضالّ، ولكنّه في آخر

(١) انظر: دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّة، عرض ونقد: الرسالة رقم: ٦٣.

المطاف صبَّ كلّ جهده العلمي لإثبات الجسميّة، فتناقض بذلك مع ما يدّعيه .

الثاني: أنّ هذا الفكر التجسيمي حاولت اتجاهاتٌ معاصرة أن تبني مشروعها الديني والفكري والعقائدي والسياسي بل والجهادي على أساسه، وقتلوا الناس، واعتدوا على الحُرمات، وانتهكوا القيم الدينيّة لجميع مَن خالفهم بحجّة أنّ أولئك أهل ضلال وبدعة، وأنّهم فقط من يمثّل خطّ أهل السنّة والجماعة .

وبالعودة إلى نقاط بحثنا الأساسي؛ هناك عدّة أمور لابدّ من التعرّض لها، وهي:

ابن تيمية ورأيه الصريح في التجسيم بحسب أقوال العلماء

والغرض من هذا الأمر دفع توهّم أو ادّعاء البعض أنّنا نفتري ونتّهم وننسب إلى ابن تيميّة ما لا يقوله. لقد أدرك كبار علماء المسلمين لا سيما السنّة أنّ بداية هذا الفكر المنحرف، والمؤسّس لهذا المشروع التهديمي لمعارف الدِّين الإسلامي هو ابن تيميّة، وهذه تصريحاتهم وأقوالهم:

(١) ما ورد في (تأريخ أبي الفداء المسمّى: المختصر في أخبار البشر) المتوفّى سنة ٧٣٢هـ، حيث قال: (وفي هذه السنة... وفيها استدعي تقي الدِّين أحمد بن تيميّة من دمشق إلى مصر وعقد له مجلس وأمسك وأُودع الاعتقال بسبب عقيدته، فإنّه كان يقول بالتجسيم على ما هو منسوبٌ إلى ابن حنبل)[1].

والذين اعتقلوه وحبسوه لم يكونوا من علماء الشيعة، فضلاً عن الناقل

---

(١) تأريخ أبي الفداء المسمّى المختصر في أخبار البشر: ج٢ ص٣٩٢.

للخبر.

(٢) ما ورد في كتاب (الجوهر المنظّم في زيارة القبر المكرّم) للإمام أحمد الهيتمي، المتوفّى سنة ٩٧٣هـ، حيث يبدأ كلامه في مقدّمة الكتاب بالهجوم العنيف على ابن تيميّة قائلاً: (من هو ابن تيميّة حتّى يُنظر إليه، أو يعوّل في شيءٍ من أمور الدِّين عليه، وهل هو إلّا كما قال جماعة من الأئمّة الذي تعقّبوا كلماته الفاسدة وحججه الكاسدة حتّى أظهروا عوار سقطاته وقبائح أوهامه وغلطاته، وهل هو إلّا عبدٌ أضلّه الله وأغواه وألبسهُ رداء الخزي وأرداه، وبوّأه من قوّة الافتراء والكذب ما أعقبه الهوان وأوجب له...)[١].

ولعلّ هذا التشدّد من الإمام الهيتمي على ابن تيميّة يعود لأسبابٍ ثلاثة بحسب ما يُفهم من كلامه، وهي:

السبب الأوّل: موقف ابن تيميّة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد بيّن ذلك تفصيلاً صاحب كتاب (أخطاء ابن تيميّة في حقّ رسول الله وأهل بيته) السيّد الشريف الدكتور محمود السيّد صبيح، أحد كبار علماء أفريقيا، وكذلك في كتاب (المقالات السنيّة في كشف ضلالات أحمد بن تيميّة).

السبب الثاني: مخالفات ابن تيميّة لأهل السنّة في التوحيد، وفي شخص النبيّ صلى الله عليه وآله مع ادّعائه وأتباعه بأنّهم يعظّمون النبيّ صلى الله عليه وآله.

ولكي يكون القارئ الكريم على بيّنةٍ من الأمر، وتوضيحاً لنظرة ابن تيميّة لشخص الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ننقل بعضاً ممّا يقوله في حقّ خاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله؛ يقول في (مجموعة الفتاوى): (بل أنكروا إذا كان مقصوده بالسفر مجرّد القبر ـ أي قبر النبيّ ـ من غير أن يقصد الصلاة في

---

(١) الجوهر المنظّم في زيارة القبر المكرّم: ص٥٧.

المسجد، وجعلوا هذا من السفر المنهيّ عنه... وتنازعوا حينئذٍ فيمن سافر لمجرّد زيارة قبور الأنبياء والصالحين هل يقصر الصلاة؟ على قولين...)[١].

ثمّ إنّه يعتبر أنّ القول الآخر هو أنّه لابدّ أن يتمّ الصلاة، لأنّ السفر سفر معصية.

فهل من مسلم عاقل يوافق على كون زيارة قبر النبيّ ﷺ تدخل في إطار السفر المنهيّ عنه؟!

وفي موضعٍ آخر يتحدّث عن مضمون الحديث: (لا تشدّ الرِّحال إلّا إلى ثلاث...) فيقول: (إنّه لو كان قبر نبيّنا يُزار كما تُزار القبور لكان أهل مدينته أحقّ الناس بذلك، كما أنّ أهل كلّ مدينةٍ أحقّ بزيارة من عندهم من الصالحين، فلمّا اتّفق السلف وأئمّة الدِّين على أنّ أهل مدينته لا يزورون قبره، بل ولا يقفون عنده للسلام إذا دخلوا المسجد وخرجوا وإن لم يسمَّ هذا زيارة، بل يُكره لهم ذلك كما ذكر ذلك مالك وبيّن أنّ ذلك من البدع).

ثمّ يتابع منكراته في (مجموعة الفتاوى) فيشير إلى عدم ضرورة السلام على النبيّ ﷺ فيقول: (وأمّا إتيان القبر للسلام عليه، فقد استغنوا عنه بالسلام عليه في الصلاة)[٢].

ويتابع الهيتمي قائلاً: (ومن هو ابن تيميّة حتّى يُنظَر إليه... وأمّا تخيّل بعض المحرومين أنّ منع الزيارة أو السفر إليها ـ إشارة إلى ابن تيميّة ـ من باب المحافظة على التوحيد، وأنّ فعلها ممّا يؤدّي إلى الشرك، فهو تخيّلٌ باطل دالّ على غباوة متخيّله وخباله)[٣].

---

(١) مجموعة الفتاوى: ج٢٧ ص١٨٣ـ١٨٤.

(٢) مجموعة الفتاوى: ج٢٧ ص٢٢١.

(٣) الجوهر المنظّم: ص٥٧.

السبب الثالث: تجاوزات ابـن تيميّـة بحـقّ الخـالق كـالقول بالتجـسيم، حيث يتابع الإمام الهيتمي قوله بحقّ ابن تيميّة: (حتّى تجاوز ـ أي بعـد تعدّيـه على حرمـات الرسـول صلى الله عليه وآله ـ إلى الجنـاب الأقـدس المنـزّه عـن كـلّ نقـص والمستحقّ لكلّ كمال أنفس، فنسبَ إليه العظائم والكبـائر، وخـرق سـجاف عظمته وكبريـاء جلالتـه بـما أظهـره للعامّـة عـلى المنـابر مـن دعـوى الجهـة والتجسيم، وتضليل من لم يعتقد ذلك من المتقـدّمين والمتـأخّرين، حتّـى قـام عليه علماء عصره، وألزموا السلطان بقتلـه أو حبـسه وقهـره، فحبـسه إلى أن مات، وخمدت تلك البدع، وزالت تلك الظلمات، ثمّ انتصر له أتباع...)[١].

(٣) ما ورد في كتاب (ابن تيميّة: حياتـه وعـصره، آراؤه وفقهـه) للإمـام محمّد أبو زهرة حيث قال: (هذا كـلام ابـن تيميّـة بنـصّه، ولا تتّـسع عقولنـا لإدراك الجمع بين الإشارة الحسيّة بالأصـابع والإقـرار بأنّـه في الـسماء، وأنّـه يستوي على العرش، وبين التنزيه المطلق عن الجسميّة والمشابهة للحوادث)[٢].

(٤) ما ورد في كتاب (منهاج السنّة) لابن تيميّـة، حيـث نجـد التـصريح الواضح منه بذلك، فيقول:

(وقد يُراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يُرى، أو ما تقوم بـه الـصفات، والله تعالى يُرى في الآخرة، وتقوم به الـصفات، ويـشير إليـه النـاس عنـد الـدّعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإنْ أراد ـ أي العلاّمـة الحـلّي ـ بقولـه: «ليس بجسم» هذا المعنى، قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهـذا اللّفـظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول)[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن تيميّة، حياته وعصره آراؤه وفقهه: ص٢٢٨.

(٣) منهاج السنة: ج٢ ص١٣٥.

(٥) ما ورد في كتاب (المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيميّة) للشيخ عبد الله الهروي نسبةً إلى هرر الواقعة في المنطقة الداخليّة من أفريقيا، فيقول: (المقالة الثالثة: قوله بالجسميّة، وأمّا قوله بالجسميّة في حقّ الله تعالى، فقد ذكر ذلك في كتابه شرح حديث النزول ونصّه ـ أي نصّ كلام ابن تيميّة في شرح الحديث ـ وأمّا الشرع فمعلوم أنّه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمّة أنّ الله جسم، أو أنّ الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع)[1].

فهنا ابن تيميّة يصرّح بما لا يدَع مجالاً للشكّ بأنّ النفي للجسميّة عن الله بدعة في الشرع.

(٦) ما ورد في مقدّمة كتاب (ابن تيميّة ذلك الوهم الكبير): (لقد اختصر التيميّة الوهّابية واختزلوا دين الإنسان في شخص ابن تيميّة، ومن بعده ابن عبد الوهّاب حتّى أنّك إذا طالعت كتبهم أو سمعت دروسهم وخطبهم لا تقرأ ولا تسمع إلّا «قال شيخ الإسلام»، «قال ابن تيميّة»، وكأنّ ابن تيميّة هذا صار رسولاً آخر للمسلمين لا يؤخذ الدِّين إلّا منه ولا تعتمد الأحكام إلّا بتقريره.

...والكلام على معتقد ابن تيميّة ومخالفاته ليس أمراً مبتدعاً ولا مستحدَثاً، بل إنّه قد ردّ عليه وانتقده الكثيرون في عصره وحتّى يوم الناس هذا، ومن هؤلاء نذكر الحافظ شمس الدِّين الذهبي، وابن جهبل الحلبي، وتقي الدِّين السبكي، وابنه تاج الدِّين، وابن شاكر الكتبي، والقاضي صفيّ الدِّين الهندي، وجلال الدِّين القزويني، وعلاء الدِّين البخاري، وكمال الدِّين ابن الزملكاني، والحافظ صلاح الدِّين العلائي، والحافظ ابن رجب الحنبلي،

(١) المقالات السنيّة في كشف ضلالات ابن تيميّة: ص٩٢.

وبدر الدِّين بن جماعة، وأبو حيّان الأندلسي المفسّر، وعفيف الدِّين اليافعي، والفرغاني الحنفي، والحافظ ابن حجر العسقلاني، والحافظ ابن حجر الهيتمي، والإمام الحصني، والحافظ العراقي، والحافظ السخاوي، وزيد الدِّين المناوي، والجلال الدواني، ومحمّد بن علي بن علّان الصدّيقي، وملاّ علي القاري، والشهاب الخفاجي، والعلاّمة الزرقاني، والعلاّمة محمّد زاهد الكوثري ...[1].

... وبعد، فإنّه لا عداوة بيننا وبين ابن تيميّة)[2].

ويقول في موضع آخر: (عقيدة ابن تيميّة هي عقيدة التجسيم والتشبيه).

هذا ما يصل إليه الباحث في كلّ تحقيق يقوم به في تراث ابن تيميّة.

ومع كلّ هذا نجد أنصار ابن تيميّة يدافعون عنه، بل يؤلّفون المؤلّفات لدفع ما يسمّى بالشبهات عنه كما في كتاب (دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّة، عرض ونقد) تأليف الدكتور عبد الله الغصن حيث يقول: (المطلب الأوّل: دعوى أنّ شيخ الإسلام مجسّم ومشبّه).

ثمّ ينقل عشرات الكلمات لعلماء المسلمين الذين اتّهموه بالتجسيم فيقول: (فمنها رميه بأنّه مجسّم كما قال الحصني: والحاصل أنّه وأتباعه من الغلاة في التشبيه والتجسيم)[3].

فإذا كانت هذه مجرّد اتّهامات، لنا أن نسأل عن السبب في هذه العشرات من الكتب للدفاع عنه، وهل كلّ ما قاله هؤلاء الأعلام افتراءٌ عليه؟

---

(١) وعشرات بل مئات علماء المسلمين من مختلف الاتّجاهات وقالوا بأنّ هذا الرجل صاحب بدعة. ابن تيميّة ذلك الوهم الكبير: ص٨.

(١) ابن تيميّة ذلك الوهم الكبير، مخالفاته لأهل السنّة: ص٦.

(٢) دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّة: ص١٣٩.

ثمّ يقول: (منها أنّ ابن تيميّة أثبت النزول... ومنها أنّه يشبّه).

ثمّ ينقل عن أبي الحسن علي الدمشقي عن أبيه قوله: (كنّا جلوساً في صحن الجامع الأموي في مجلس ابن تيميّة فذكّر ووعظ، وتعرّض لآيات الاستواء، ثمّ قال: واستوى الله على عرشه كاستوائي هذا، فوثب الناس عليه وثبةً واحدةً وأنزلوه عن الكرسي وبادروا إليه ضرباً باللكم والنعال)[1] وغير ذلك .

(٧) ما ورد أيضاً في كلمات ابن تيميّة في (شرح حديث النزول) والذي حاول فيه الفرار من محذور التجسيم ولكنّه مع ذلك وقع ولم يستطع الفرار، فقال:

(فمن قال: إنّ الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركّب، فهو مخطئ، ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله: فقد أصاب في نفيه عن الله.. ولفظ التركيب قد يُراد به: أنّه ركّبه مُركّب أو أنّه كانت...)[2].

فابن تيميّة يعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى مركّب، ولكنّه لم يركّبه أحد، بل هو من الأزل مركّب، وقد ثبت في محلّه أنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه، فيثبت أنّ الله محتاج، فيكون حادثاً.

فهو لم ينفِ عن الله مطلق التركيب ولا أصله، بل نفى عنه تركيباً معيّناً.

(٨) وهو ما نختاره أيضاً من كلمات وعبارات ابن تيميّة الواردة في (تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة) حيث يقول:

(إنّ لفظ الجسم والعرض والمتحيّز ونحو ذلك، ألفاظٌ إصطلاحيّة، وقد قدّمنا غير مرّة أنّ السلف والأئمّة لم يتكلّموا في ذلك في حقّ الله لا بنفيٍ ولا

(١) المصدر نفسه: ص١٤١.

(٢) شرح حديث النزول: ص٢٣٧ـ٢٣٨.

بإثبات، بل بدّعوا أهل الكلام بذلك، وذمّوهم غاية الذمّ)[١].

فإلى هنا ابن تيميّة لا يثبت الجسم ولا ينفيه، فمن أين ننسب له القول بالجسميّة؟ هذا ما نثبته من تتمّة كلامه حيث يقول: (ولم يذمّ أحدٌ من السلف أحداً بأنّه مجسّم، ولا ذمّ المجسّمة، وإنّما ذمّوا الجهميّة النفاة لذلك وغيره، وذمّوا أيضاً المشبّهة... ومن أسباب ذمّهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك ما في هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحقّ، كما قال الإمام أحمد... لكن أيّ محذور في ذلك، وليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمّة وأئمّتها أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجساماً وأعراضاً. فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل، بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرعٌ ولا عقلٌ، جهلٌ وضلال)[٢].

ويقول في نفس الكتاب: (وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّة، مثل: الوجه واليد، وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً، والجسم متبعّض ومتجزّئ، وإن لم يقولوا هو جسم، فيُقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر الملل وسلف الأمّة وأئمّتها)[٣].

وأنّى لابن تيميّة أن ينسب ذلك لأئمّة السلف وعلمائهم، وكذلك تلامذته ومن هم على شاكلته الذين حذوا حذوه وصرّحوا بأنّ الله تعالى جسم، ومنهم الشيخ العثيمين في (شرح العقيدة الواسطيّة) حيث يقول:

(وأمّا أدلّة نفاة الرؤية العقليّة فقالوا لو كان الله يُرى لزم أن يكون جسماً،

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٣٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٣٧٣.

(٣) المصدر نفسه: ج١ ص٢٥١.

والجسم ممتنع على الله تعالى لأنّه يستلزم التشبيه، والردّ عليهم أنّه إن كان يلـزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسماً فليكن كذلك)[١].

ويقول أيضاً في الكتاب: (إن أردتم بأنّه ليس لله ذات تتّصف بالـصفات اللازمة واللائقة بها، فقولكم باطل، وإن أردتم بالجسم الذي قلـتم يمتنـع أن يكون الله جسماً الجسم المركّب من العظام واللحـم والـدم ومـا أشـبه ذلـك، فهذا ممتنعٌ على الله)[٢].

تاريخ التجسيم عند ابن تيمية

حاول بعض أتباع الشيخ ابن تيمية أن يوهموا الآخرين بأنّ ابن تيميّة كـان في زمانه رافعاً لراية التوحيد الحقّ، وأنّه كان إماماً لأهل السنّة والجماعـة، وأنّ هناك افتراءات عليه حصلت له بعد وفاته ومنها نسبة القول له بالتجسيم.

ولكنّنا عندما نرجع إلى تأريخ هذا الرجل نجـد أنّـه في زمانـه كـان مـتّهماً بالتجسيم والتشبيه، وسُجِنَ على هذا الأساس، ومن المـصادر التاريخيّـة التـي أشارت لذلك كتاب (تأريخ أبي الفداء، المسمّى: المختـصر في أخبـار البـشر) تأليف الملك المؤيّد شاهنشاه بن أيّوب المتوفّى سنة ٧٣٢هـ. وقد وردت ترجمة صاحب الكتاب في (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) لابن عـماد الحنـبلي الدمشقي، وفيه يقول عنـه: (وفيهـا صـاحب حمـاة الملـك المؤيّـد عـماد الـدِّين إسماعيل شاهنشاه أيّوب العالم العلاّمة المُفنّن، الـشافعي الـسلطان، وذكـر لـه الأسنوي في طبقاتـه ترجمـة عظيمـة، وقـال: كـان جامعـاً لأشـتات العلـوم، أُعجوبة من أعاجيـب الـدُّنيا، مـاهراً في الفقـه، والتفـسير، والنحـو، وعلـم

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٣٨٩.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٢١.

الميقات، والفلسفة، والمنطق، والطبّ، والعروض، والتاريخ، وغير ذلك من العلوم، شاعراً، ماهراً، كريماً إلى الغاية، صنّف في كلّ علم تصنيفاً أو تصانيف...)[١] وكان هذا المؤلّف معاصراً لابن تيميّة، باعتبار أنّ وفاته كانت في سنة ٧٣٢هـ.

يقول صاحب كتاب تاريخ أبي الفداء عن ابن تيميّة (وقد ذكرنا بعضه):

(وفيها ـ أي في سنة ٧٠٦ هـ ـ استدعي تقيّ الدِّين أحمد بن تيميّة في دمشق إلى مصر وعقد له مجلس وأُمسك وأُودِع الاعتقال بسبب عقيدته فإنّه كان يقول بالتجسيم)[٢].

ومثل هذا الشاهد ذكره من المعاصرين الإمام محمّد أبو زهرة، من كبار علماء الأزهر الشريف في كتابه (تأريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتأريخ المذاهب الفقهيّة) حيث يقول: (وعلى ذلك يقرّر ابن تيميّة أنّ مذهب السلف هو إثبات كلّ ما جاء في القرآن الكريم من فوقيّة وتحتيّة واستواء على العرش، ووجه ويد ومحبّة وبُغض، وما جاء في السنّة من ذلك أيضاً من غير تأويل، وبالظاهر الحرفي، فهل هذا هو مذهب السلف حقّاً؟ ونقول في الإجابة عن ذلك: لقد سبقه بهذا الحنابلة في القرن الرابع الهجري كما بيّنا، وادّعوا أنّ ذلك مذهب السلف، وناقشهم العلماء في ذلك الوقت، وأثبتوا أنّه يؤدّي إلى التشبيه والجسميّة لا محالة، وكيف لا يؤدّي إليهما والإشارة الحسيّة إليه جائزة، وقد تصدّى لهم الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب ابن الجوزي...)[٣].

---

(١) شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ج٨ ص١٧٢.

(٢) تأريخ أبي الفداء المسمّى المختصر في أخبار البشر: ج٢ ص٣٩٢.

(٣) تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتأريخ المذاهب الفقهيّة: ص١٨٢،

وبالإضافة إلى تاريخ هذا الإنسان الذي سُجِنَ بسبب مخالفاته العقائديّة لأكثر أهل السنّة والجماعة، نجده أيضاً يحاول اختراع مسائل في التوحيد لأجل تمرير معتقداته وتكفير مخالفيه، يقول صاحب كتاب التنديد بمَن عدّد التوحيد عن ذلك: (وأمّا القسم الثالث من التوحيد وهو ما سمّوه بتوحيد الأسماء والصفات فقد أشار إليه وذكره ابن تيميّة في منهاج سنّته باسم: إثبات حقائق أسماء الله وصفاته. والمراد من هذا التقسيم إثبات التشبيه والتجسيم وبيان أنّه غير مذموم...)[1].

إذن دعوى أنّ هذه النظريّة هي نظريّة أهل السنّة والجماعة، ونظريّة السلف، هي دعوى باطلة.

أصحاب التجسيم ومحاولات الدفاع

هناك محاولات قام بها بعض أصحاب نظريّة التجسيم راموا من خلالها الدفاع عن أنفسهم بسبب ما ورد في أقوالهم، وهذا خير شاهد على وقوعهم في التشبيه والتجسيم، وإلاّ لماذا لم يدافع الأشاعرة عن أنفسهم في هذا المجال، وكذلك المعتزلة والصوفيّة والإماميّة، ولا يحتاجون إلى ذلك، والدليل واضح وهو أنّ ما قاله هؤلاء لا توجد فيه رائحة تشبيه أو تجسيم.

ومن هذه المحاولات نذكر:

المحاولة الأولى: وقد تقدّم الكلام عنها، وحاصلها: أنّهم قالوا: «إنّ الله جسم لا كالأجسام»، فهل مرادهم أن ينفوا عن الله الجسميّة، أم مرادهم أن ينفوا عن الله أنّه لا يشابهه جسم وإن كان جسماً؟ فأيّ منهما مرادهم؟

الفقرة رقم: ٢٤٤.

(١) التنديد بمَن عدّد التوحيد: ص١٩.

وبتعبير آخر: هل المراد نفي الشّبه فقط أم نفي أصل الجسميّة؟

فإن كان المراد نفي الجسميّة فليقولوا إذن بأنّه ليس بجسم، وبتعبير منطقي: اجعلوها سالبة بانتفاء الموضوع، وقولوا: ليس بجسم، كما قال بذلك أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وإلاّ فصريح كلامهم هو إثبات أصل الجسميّة ونفي شَبَهِهِ بسائر الأجسام، وأنّ هذا الجسم لا يشبه جسماً آخر، فأصل الجسميّة وخصائصها ثابتان في كلامهم، وهم صرّحوا بأنّ قولهم (الله جسم) المراد منه اللفظ والمعنى، فيطلق عليه لفظ الجسم ومعنى الجسم أيضاً .

ومن الشواهد على ذلك ما ورد في كتاب (التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري). فقد ورد في المتن: (قال إمام الحرمين في الرسالة النظاميّة: اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر[١]. فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصحّ من السنن، وذهب أئمّة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله تعالى)[٢].

إذن فهم يطلقون اللفظ ولكن يقولون إنّ المعنى غير مرادٍ فيكون اللّفظ قد استعمل في غير ما وضع له، وهذا هو المجاز، وهذه نظريّة السلف.

لكن علي بن عبد العزيز يقول معلّقاً على هذه النظريّة: (نسبة تفويض معاني الصفات للسلف الصالح خطأ بالغ) أي أنّ نسبة هذا الكلام من إمام الحرمين للسلف غير صحيحة (وتجهيل لهم، وتقوّل عليهم بما لم يعتقدوه، وإنّما مذهبهم إثبات معاني الصفات وفهمها ومعرفتها، وتفويض كيفيّاتها فقط...)[٣].

---

(١) من قبيل استوى على العرش، وله يد ووجه....

(٢) التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري: ج١٣ ص٥٠١، كتاب التوحيد، باب: ٢٢، ح٧٤١٨ـ٧٤٢٨.

(٣) المصدر نفسه.

وتقرير كلامه: في قولنا ـ مثلاً ـ بأنّ الله له يد، أنّ لفظ اليد استعمل في معناه، واليد في اللّغة هي الجارحة، نعم نحن لا نعرف كيفيّة اليد هل هي بخمس أصابع أو عشر... هذه الكيفيّة فقط مجهولة، وإلاّ فإنّه تعالى له يد.

فهؤلاء لو لم يعتقدوا بالجسميّة أو باليد أو بالوجه... لقالوا إنَّه ليس بجسم، وليس له يد. لكنّهم صرّحوا أنّ اليد لفظاً ومعنىً موجودة لله تعالى، واختلفوا في الكيفيّة فقط.

وبهذا يثبت مدّعانا في أنّ هؤلاء قالوا صراحةً بالتجسيم، وإنّما نفوا أن يكون مشابهاً لأجسام الآخرين، ونفي التشبيه لا ينفي أصل الجسميّة.

المحاولة الثانية: عندما سمّي أصحاب هذا المنهج بالمجسّمة والمشبّهة قالوا: صحيح أنّ هذه الصفات تجري بظاهرها اللّفظي واللّغوي والمعنوي على الله تعالى، ولكن بقيدٍ هو: بلا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل ولا تعريف.

وإذا ما أردنا أن نضمّ هذه المحاولة إلى سابقتها، فمفاد زعمهم وقولهم يمكن تصويره على الشكل التالي: الله تعالى جسم لا كالأجسام، بلا تشبيه وبلا تعطيل وبلا تمثيل وبلا تكييف وبلا تحريف.

وصرّحوا في كلماتهم كثيراً بهذا الأمر، ومن ذلك ما ورد في كتاب (شرح الأصبهانيّة) وهو شرح عقيدة مختصرة لأبي عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عباد العجلي الأصبهاني الأشعري المتوفّى سنة ٦٨٨ هـ، تأليف ابن تيميّة، وفيه يقول: (فالذي اتّفق عليه سلف الأمّة وأئمّتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل)[1].

---

(١) شرح الأصبهانيّة: ص٢٤ـ٢٥.

المورد الثاني: ما ورد في كتاب (مجموعة الفتاوى) لابن تيميّة، حيث يقول: (فمذهب السلف إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها ـ أي معانيها الأصليّة ـ ونفي الكيفيّة عنها لأنّ الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات...)[١].

المورد الثالث: ما ورد في (مجموع الفتاوى) لابن باز، حيث يقول:

(والواجب على المسلم أن يسلك في هذه الآيات وما في معناها من الأحاديث الصحيحة الدالّة على أسماء الله وصفاته مسلك أهل السنّة والجماعة، وهو الإيمان بها، واعتقاد صحّة ما دلّت عليه وإثباته له سبحانه على الوجه اللائق به من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، وهذا هو المسلك الصحيح الذي سلكه السلف الصالح واتّفقوا عليه...)[٢].

المورد الرابع: ما ورد في كتاب (فتاوى اللجنة الدائمة) وفيه: (بل يثبتون لله ما دلّت عليه حقيقة... ولا شكّ أنّ الحقّ مع السلف ومن تبعهم في إثبات معاني النصوص حقيقةً من غير تكييف ولا تمثيل له بخلقه ولا تأويل ولا تعطيل؛ لأنّ الأصل الحقيقة، ولا دليل على العدول عنها)[٣].

والغريب أنّ كلّ هؤلاء يقولون: لا تمثيل ولا تكييف، ولكن لا أحد منهم يقول: ولا تجسيم... وهذا ما يكشف بالملازمة عن قولهم بالجسميّة.

المورد الخامس: ما ورد في كتاب (عقيدة السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنّة وأصحاب الحديث والأئمّة) تأليف الإمام عبد الرحمن أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، المتوفّى سنة ٤٤٩هـ.

---

(١) مجموع الفتاوى: ج١١ ص١٣٩.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات لابن باز: ج١ ص١٣٧.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة: ج٣ ص١٧٩ـ١٨٠.

وفيه يقول: (التشبيه ينقسم إلى قسمين: تشبيه المخلوق بالخالق، كتشبيه النصارى عيسى بالله، وتشبيه المشركين أصنامهم بالله. والثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق، كقول المشبّهة: لله يدٌ كأيدينا وسمعٌ كأسماعنا). وبعد أن يتعرّض لتعريف التحريف اللّفظي والمعنوي يتابع القول: (وقد أعاذنا الله تعالى ـ أهل السنّة ـ من التحريف والتشبيه والتكييف...)(١).

فالفرق إذن بين المحاولتين: أنّ المحاولة الأولى لا تنفي الجسميّة، وإنّما تنفي التشبيه فقط. والمحاولة الثانية لا يوجد فيها بلا تجسيم، بل يوجد فيها (بلا تحريف وبلا تكييف وبلا تعطيل ولا تمثيل).

وهذا يكشف عن أنّهم يؤمنون بالجسميّة، ولكن لا يشبّهون جسمه تعالى بأجسام المخلوقين، وأمّا أصل الجسميّة فيؤمنون بها.

وبهذا يتّضح أنّ هذه المحاولات فيها خلل؛ لكونها لا تنفي الجسميّة أوّلاً، ولأنّها تنفي الكيفيّة والمثليّة ثانياً.

الشيخ عبده وردّه على المجسمة

انتقد الشيخ محمّد عبده أحد كبار أعلام الأزهر نظريّة ابن تيميّة في الصفات؛ لما تؤدّي إليه من التجسيم والتشبيه، وفي حاشية كتاب (دفع شبهة التشبيه) للإمام عبد الرحمن أبي الحسن الجوزي، المتوفّى سنة ٥٩٧هـ، يعلّق الشيخ محمّد عبده في حاشيته على الكتاب فيما كتبه على العضديّة عند الكلام على حديث افتراق الأمّة، فيقول: (فإنْ قلت: إنّ كلام الله وكلام النبيّ ﷺ مؤلّف من الألفاظ العربيّة ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بحاقّ مدلول اللفظ كان ما كان [بمقتضى نزول القرآن بلسانٍ عربيٍّ

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث: ص١٦٢ـ١٦٤.

مُبين] قلت لو التزمنا بهذا [أي بنظريّة أتباع ابن تيميّة الذين قالوا بأنّ الصفات في القرآن والروايات نحملها على ظاهرها بلا تصرّف في اللّفظ والمعنى وإلاّ للزم التأويل المرفوض] قلت: حينئذٍ لم يكن ناجياً إلّا طائفة المجسّمة). ومراده أنّ الأمر لو كان كذلك، لكانت كلّ النظريّات والمدارس العقديّة والفكريّة مؤدّية إلى النار، وباطلة لما فيها من الشرك، وبالتالي فالموحّدون هم المجسّمة فقط.

ثمّ يتابع القول: (لم يكن ناجياً إلّا طائفة المجسّمة الظاهريّون القائلون بوجوب الأخذ بجميع النصوص وترك طريق الاستدلال رأساً، مع أنّه لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الاختلال مع سلوكهم طريقاً ليس يفيد اليقين بوجه، فإنّ للتخاطبات مناسبات، فلا سبيل إلّا إلى الاستدلال حتّى نقل ونؤوّل ما يبدي بظاهره نقصاً إلى ما يفيد الكمال)[1].

ابن الجوزي وردّه على المجسمة

يُعتبر ابن الجوزي أحد أعلام المذهب الحنبلي، ولكنّه أنكر على أتباع ابن تيميّة قولهم بالتجسيم والتشبيه، وحاول الدفاع عن الإمام أحمد بن حنبل الذي نسب إليه المجسّمة أُموراً هو بريءٌ منها، كما ادّعى ابن الجوزي.

يقول ابن الجوزي في كتابه (دفع شُبه التشبيه): (ورأيت من أصحابنا ـ أي الحنابلة ـ من تكلّم في الأصول بما لا يصلح، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوامّ فحملوا الصفات على مقتضى الحسّ، فسمعوا أنّ الله سبحانه خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وعينين وفماً ولهوات وأضراساً وأضواء لوجهه هي السبحات ويَدَين وأصابع وكفّاً

---

(١) دفع شُبه التشبيه بأكفّ التنزيه: ص٨، الحاشية رقم: ٢.

وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا: يجوز أن يَمسّ ويُمَسّ ويدني العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفّس، ثمّ إنّهم يرضون العوامّ بقولهم: لا كما يعقل).

أي هذه الـ(لا) التي أضافوها إلى قولهم (لا كالأجسام) و(لا بتكييف) هي برأي ابن الجوزي لخداع العوامّ وللتعمية والتمويه.

ثمّ يتابع: (وقد تبعهم خلقٌ من العوامّ، وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل وأتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل، فإيّاكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه، ثمّ قلتم في الأحاديث: تُحمل على ظاهرها، فظاهر القدم الجارحة).

ثمّ يذكر شاهداً فيقول: (فإنّه لّما قيل في عيسى: «روح الله» اعتقدت النصارى أنّ لله سبحانه وتعالى صفة هي روح ولجت فيه، ومن قال استوى بذاته المقدّسة فقد أجراه سبحانه مجرى الحسيّات).

ثمّ يتألّم ابن الجوزي من بعض علماء الحنابلة فيقول: (فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فقد كسيتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً ـ وهو التجسيم ـ حتّى صار لا يقال عن حنبلي إلّا مجسّم)[1].

ومن كلام الجوزي وإنكاره على أتباع الحنابلة وعموم مدرسة ابن تيميّة ومحمّد بن عبد الوهّاب، يتبيّن لنا رأي علماء السنّة في التوحيد الذي شوّه حقيقته ابن تيميّة وأتباعه الذين يقومون في عصرنا الحاضر بتبديل المناهج الدراسيّة في المدارس وإدخال منهج التجسيم فيها.

ويتابع ابن الجوزي القول: (ثمّ زيّنتم مذهبكم أيضاً بالعصبيّة ليزيد بن

(١) دفع شُبه التشبيه بأكفّ التنزيه الامام ابن الجوزي الحنبلي: ص٩٧ إلى ص١٠٢.

معاوية، وقد علمتم أنّ صاحب هذا المذهب أجاز لعنته...)[(١)].

هذه شهادة من ابن الجوزي نضعها بين يدي القارئ الكريم ليطّلع على حقيقة موقف علماء السنّة، ولا سيّما أئمّة الحنابلة من مدرسة التجسيم.

الملازمة بين التشبيه والتجسيم

من الأساليب المهمّة التي ابتدعها البعض في الدفاع عن ابن تيميّة ونفي القول بالتجسيم عنه: محاولة القول بأنّ منهج ابن تيميّة وأتباعه ينفي التشبيه أو التكييف والتمثيل عن الله، وهذا يتضمّن نفي التجسيم عنه تعالى.

وفي معرض الإجابة عن ذلك نشير إلى أنّنا سنكتفي بما قاله ابن تيميّة من عدم وجود ملازمة بين نفي التشبيه والتمثيل وبين نفي التجسيم ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وبالتالي فليس كلّ من نفى التمثيل والتشبيه عنه سبحانه ينفي الجسميّة عنه، فقد ينفي البعض التشبيه والتمثيل ولكنّه يلتزم بالتجسيم.

ولكي لا نُتَّهم بأنّا نقتطع من كلام ابن تيميّة ما يتناسب مع هدفنا وغايتنا نقل كلماته وكلمات أتباعه من موارد متعدّدة ومنها:

المورد الأوّل: ما ورد في كتاب (درء تعارض العقل والنقل): (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه، ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقامٌ آخر)[(٢)].

ومفاد هذا الكلام أنّه من خلال عطف التفسير في قوله (التمثيل والتشبيه) يتبيّن أنّ المراد من التمثيل والتشبيه أمرٌ واحد، وثانياً: أنّه لا يتبادر إلى الذهن أنّ نفي التمثيل والتشبيه عن الله تعالى يلازم نفي الجسميّة، فالقول

---

(١) المصدر نفسه: ص١٠٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج٢ ص٤٠٥.

بأنّ الله تعالى ليس له مثيلٌ أو شبيه، لا يلزم منه أنّه ليس له جسم، ولكن جسم لا كالأجسام.

المورد الثاني: ما ورد في (شرح الأصبهانيّة) ضمن سلسلة منشورات مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، وهو شرح عقيدة مختصرة لأبي عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عباد العجلي الأصبهاني الأشعري، المتوفّى سنة (٦٨٨هـ)، ومن تأليف ابن تيميّة، وفيه: (فالذي اتّفق عليه سلف الأمّة وأئمّتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل)[١].

والملاحظ هنا أنّه لا يضيف قيد (وبلا تجسيم).

قد يقال: إنّ هذا لا يثبت عدم نفيه للتجسيم؟

والجواب: بل هو يثبت؛ لأنّه في مقام بيان عقيدته، وإذا صار في مقام البيان فلابدّ أن يذكر كلّ القيود التي يعتقد بها، وحيث إنّه لا يعتقد بالتعطيل ولا بالتكييف ولا بالتمثيل ولا بالتحريف فقد ذكرها، أمّا حيث أنّه يعتقد بالجسم ـ ولو بجسم لا كالأجسام ـ لم يشر إليها هنا .

وهذا من قبيل كون الرسول ﷺ في مقام بيان حقيقة الصلاة، فقال: إنّ الصلاة لها هذه الأجزاء، والذي يبطلها هذه الموانع، فلا يمكن أن نقول إنّ هناك أجزاء أخرى لم يشِر إليها، لأنّه في مقام البيان، سواء كان الإطلاق حكمياً أو مقامياً.

المورد الثالث: ما ورد في (مجموعة الفتاوى)، وفيها: (من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل...)[٢].

---

(١) شرح الأصبهانيّة: ص٣٤.

(٢) مجموعة الفتاوى: المجلّد ٦، ج١١، ص١٣٩ .

المورد الرابع: ما ورد في (مجموعة فتاوى ومقالات متنوّعة) لابن باز، أحد أئمّة الوهّابية المعاصرين، يقول: (والواجب على المسلم أن يسلك في هذه الآيات وما في معناه من الأحاديث الصحيحة الدالّة على أسماء الله وصفاته مسلك أهل السنّة، وهو الإيمان بها واعتقاد صحّة ما دلّت... من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل)[1]. وكما تلاحظ لم يذكر: وبلا تجسيم.

المورد الخامس: ما ورد في (فتاوى نور على الدرب) للإمام ابن باز، وفيه يقول: (وإنّما يُمِرُّون آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت بغير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل...)[2].

وهذا إصرار منهم على أنّ الحقيقة هي ما نقلناه وأنّهم لم ينفوا الجسميّة، مع أنّهم يمكنهم التعبير بوضوح عن معتقدهم من خلال اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء في المملكة العربيّة السعوديّة، والتي تمثّل الاتّجاه الوهّابي ومدرسة ابن تيميّة، وإصدار بيان واضح بكونهم لا يؤمنون بالتجسيم.

وهذا ما يدفعنا إلى الإعلان بوضوح: أنّه بمجرّد هذا الإعلان نكون على استعداد لطيّ صفحات هذا البحث وتأييد وتبنّي ما يقولونه حينئذٍ.

المورد السادس: في (فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء) جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزّاق الدّويش، وبعد أن يشير إلى الصفات الخبريّة يقول: (ولا شكّ أنّ الحقّ مع السلف ومن تبعهم في إثبات معاني النصوص حقيقةً، من غير تكييفٍ ولا تمثيل له بخلقه ولا تأويل ولا تعطيل،

---

(١) مجموعة فتاوى ومقالات متنوّعة: ج١ ص١٣٧.

(٢) فتاوى نور على الدرب: ج١ ص٥٠ .

لأنّ الأصل الحقيقة، ولا دليل على العدول عنها، فكان السلف بذلك أسعد بالدليل وبالله التوفيق. اللجنة الدائمة: عبد الله بن قعود، عبد الله بن غديان، عبد الرزّاق العفيفي، وابن باز)[١].

أبو زهرة ورأيه في المجسمة

من الذين اعترضوا على القائلين بالتجسيم: الإمام محمّد أبو زهرة في كتابه (ابن تيميّة حياته وعصره). يقول بعد أن ينقل نظريّة ابن تيميّة ويعمل على تقييمها لجهة عدم صلاحيّتها لدفع إشكاليّة التشبيه والتجسيم:

(وننتهي من هذا إلى أنّ ابن تيميّة يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعاني تليق بذاته الكريمة، وهنا نقف وقفة: إنّ هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسيّة... وإذا أطلقت على غيرها سواءٌ أكان معلوماً أو مجهولاً فإنّها قد استعملت في غير معناها)[٢].

فالإمام أبو زهرة يعتبر أنّ محاولة ابن تيميّة وقوله بأنّه تعالى جسم لا كالأجسام لا تجديه نفعاً في دفع شبهة التجسيم، والدليل على ذلك: أنّنا لو جئنا إلى أهل اللّغة لرأيناهم يقولون بأنّ الواضع عندما وضع مثل هذه الألفاظ فإنّما وضعها لمعانيها الحسيّة، فمثلاً يقول الراغب في مفرداته: (أصل الوجه الجارحة) وفي موضع آخر يقول: (اليد الأصل فيها الجارحة)[٣].

وهذه الألفاظ لا تُطلق على وجه الحقيقة على سواها. فإطلاق الوجه على

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء: ج٣ ص١٧٩ـ١٨٠.

(٢) ابن تيميّة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ص٢٣٣.

(٣) المفردات، الراغب الأصفهاني، مادّة: الوجه، واليد.

غير الجارحة لا يكون حقيقيّاً، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فيكون مجازاً.

ولو سألنا أتباع ابن تيميّة والمدرسة السلفيّة عن قولهم بأنّ لله وجهاً، هل مرادكم بالوجه: المعنى المتعارف له؟ فإن قالوا: وجه لا كالوجوه، فهذا الوجه الذي هو لا كالوجوه معروفٌ أم لا؟ فإن قالوا: غير معروف، فهذا يعني أنّهم يجهلون الله تعالى، لأنّهم لم يعرفوا ما هو الوجه، وهكذا اليد... فهو مجهول، ومفاد ذلك أنّهم لم يعرفوا الله، وبالتالي تكون عبادتهم عن جهل لا عن معرفة.

وأمّا لو قالوا بأنّهم يعرفون ذلك الوجه، فيكون مرادهم منه الجارحة بحسب المعنى اللّغوي، فحينئذٍ يثبت التجسيم.

وبهذا تكون محاولات أتباع هذه المدرسة فاشلة وغير نافعة في دفع إشكاليّة التجسيم.

المجسمة وتكفيرهم لمخالفيهم

هناك نقاط اشتراك كثيرة بين جميع المدارس الإسلاميّة تشكّل الإطار العامّ لاتّجاه المسلمين وتسالمهم على مجموعة من الأفكار والمعتقدات مع الاختلاف في بعض التفاصيل، كالأشاعرة، والمعتزلة، والاثني عشريّة، والصوفيّة و....

وهذا الأمر لا ينطبق أبداً على مدرسة ابن تيميّة والإسلام الأموي الذي أسّس له رأس النفاق معاوية بن أبي سفيان، ومن جاء بعده، حيث هناك التقاطعات الواسعة النطاق التي لا مجال معها للتقريب والتوفيق بينها وبين سائر المدارس الإسلاميّة، وفي الآونة الأخيرة جرت محاولات حثيثة وجادّة

لتصوير مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم بأنّهم الوحيدون الذين يكفِّرون جميع المسلمين، وبأنّ باقي المذاهب الإسلاميّة لا يوجد عندها شيء من هذا القبيل، وإنّما هذا من اختصاص مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعلمائها الذين يعتبرون سائر المسلمين كفّاراً مخلّدين في النار.

وهذا إنْ وجد عند بعض علماء الشيعة، لكنّه ليس مورد إجماع، فهو رأيٌ اجتهاديّ قابل للموافقة وقابل للمخالفة.

وللردّ على هذه المغالطة والشبهة كان لابدّ من استعراض بعض الموارد التي نتبيّن من خلالها أنّ المسألة على النقيض تماماً، وأنّ المدرسة التكفيريّة الوحيدة بين المسلمين هي مدرسة ومنهج ابن تيميّة وأتباعه، وللتدليل على ذلك نذكر الشواهد التالية:

الشاهد الأوّل: ما ورد في كتاب إثبات الحَدّ، للدشتي المتوفّى سنة ٦٦٥هـ، وبذيله الردّ على منكر الحَدّ، يقول: (فمن زعم أنّ «الله على العرش استوى» على خلاف ما تقرّر في قلوب العامّة فقد كفر وارتدّ عن دين الإسلام)[1].

فأيّ عالم من علماء الإسلام قال على خلاف ما يعتقده العامّة القائلين بأنّ الله مستوٍ وجالس وقاعد على العرش، فقد كفر وارتدّ عن دين الإسلام، وهل العالم بنظرهم لابدّ أن يأخذ علمه من عوامّ الناس، وما يفهمونه.

ثمّ يقول في الحاشية: (قيل ليزيد بن هارون «٢٠٦هـ»: مَن الجهميّة؟ قال: من زعم أنّ «الرحمن على العرش استوى» على خلاف ما يقرّ في قلوب العامّة، فهو جهميّ. ورواه البخاري في «خلق أفعال العباد» وعبد الله بن

---

(١) إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه: ص١١٨.

أحمد في «السنّة»، وانظر تعليق الذهبي في «العلوّ»)(١).

الشاهد الثاني: قال ابن تيميّة: (والذي تقرّر في قلوب العامّة أنّ الله مستوٍ على العرش)(٢).

وكلامهم واضح في أنّ من لم يعتقد بما يفهمه العامّة وما يفهمه أتباع هذا الاتجاه، فهو كافرٌ ومرتدّ عن الإسلام.

الشاهد الثالث: في فتاوى اللجنة الدائمة، قال في جواب عن سؤال حول الردّ على القائلين بأنّ «الله في كلّ مكان» تعالى عن ذلك وما حكم قائلها؟ فقال: (...من اعتقد أنّ الله في كلّ مكان فهو من الحلوليّة. ويرِد عليه ما تقدّم من الأدلّة على أنّ الله في جهة العلوّ... فإنْ انقاد لما دلَّ عليه الكتاب والسنّة والإجماع، وإلّا فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام)(٣).

ونحن نعلم أنّ جميع الأشاعرة، وكذلك المعتزلة والصوفيّة والإسماعيليّة وجميع الزيديّة، فضلاً عن الإماميّة، بمختلف اتّجاهاتهم يعتقدون أنّ الله لا يحويه مكان، فهؤلاء إذن كلّهم كفّار ومرتدّون!!

الشاهد الرابع: من الذين صرّحوا بهذا المعتقد صالح الفوزان، وهو من علمائهم المعاصرين، يقول في (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد): (ونصوص الصفات... وإنّما ينكرها المبتدعة من الجهميّة والمعتزلة والأشاعرة الذين ساروا على منهج مشركي قريش)(٤).

الشاهد الخامس: ما ورد في تفسير الشيخ العثيمين، القسم المتعلّق بسورة

---

(١) المصدر نفسه: ص١١٨ـ١١٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١١٩.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة: ج٣ ص١٦٠.

(٤) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: ص١٤٤.

الحجرات و ق والذاريات، حيث يقول كلاماً أوضح من كلّ الكلام المتقدّم: (واعلم أنّ من الضلّال من يقول إنّ الله معنا في أمكنتنا، وينكرون أنّ الله في السماء عالياً، فهؤلاء أتوا داهيتين عظيمتين؛ الأولى: إنكار علوّ الله، الثانية: اعتقاد أنّه في الأرض... سبحان الله هل يعقل أن يعتقد عاقل فضلاً عن مؤمن أنّه إذا كان في المرحاض كان الله معه، أعوذ بالله. الذي يعتقد هذا أشهد بالله. أنّه كافر)(١).

لو افترضنا أنّ مثل هذا الكلام نُقل عن بعض علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فما الذي سيجري، وكيف ستكون ردّة فعلهم؟ وهل يوجد في كلمات علماء هذه المدرسة من المعاصرين من يكفِّر أحداً من المسلمين؟

أمّا إمامهم ومعلّمهم وأستاذهم ابن تيميّة فقد أسّس لهذا المنهج وتجاوز كلّ المراحل، فلم يكتفِ بكيل اتّهامات الشرك والكفر، بل أفتى بوجوب قتل الشيعة أينما وُجدوا. وهذا ما صرّح به ابن تيميّة في موارد متعدّدة ومنها ما نقله من بعض الروايات المكذوبة التي أوردها في كتابه (الصارم المسلول على شاتم الرسول)، وفيه ينقل بعض الروايات، ومنها:

الرواية الأولى: يقول: «وفي السنّة من وجوه صحيحة عن يحيى بن عقيل... عن أبيه، عن جدّه يرفعه قال: **يجيء قوم قبل قيام الساعة يسمّون الرافضة براءٌ من الإسلام**».

فقد أخرج ابن تيميّة الشيعة من الإسلام، ومن العجيب إصراره على تسميتهم بالرافضة خلافاً لعلماء السنّة الآخرين، ولا سيّما علماء الأزهر.

الرواية الثانية: ينقلها عن الإمام عليّ عليه السلام وفيها: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**يا عليّ**

---

(١) تفسير القرآن الكريم، سلسلة مؤلّفات الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، القسم المتعلّق بسورة الحجرات وق والذاريات.

أنت وشيعتك في الجنّة، وأنّ قوماً لهم نبز يقال لهم الرافضة إن أدركتهم فاقتلهم، فإنّهم مشركون».

الرواية الثالثة: أيضاً منسوبة للإمام عليّ عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ألا أدلّك على عملٍ إن عملته كنت من أهل الجنّة، وإنّك من أهل الجنّة، إنّه سيكون بعدنا قومٌ لهم نبز يُقال لهم الرافضة فإن أدركتموهم فاقتلوهم فإنّهم مشركون**»، وقال عليّ: «**سيكون بعدنا قومٌ ينتحلون مودّتنا، يكذبون علينا**»[1].

متى ظهر القول بالتجسيم (محاولات للنيل من الشيعة)

حاول بعض المفترين والمكذّبين ممّن دأبَ على مخاصمة المذهب الإمامي الاثني عشري الادّعاء زوراً وبُهتاناً بأنّ هشام بن الحكم أوّل من قال بالتجسيم، وهشام متكلِّمٌ شيعي من تلاميذ الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام.

زعم ذلك المؤلّف الوهّابي ناصر القفاري في كتابه (أصول مذهب الشيعة الإماميّة)؛ قال: (وقد حدّد شيخ الإسلام ابن تيميّة أوّل من تولى كبر هذه الفرية من هؤلاء فقال: وأوّل من عُرف في الإسلام أنّه قال إنّ الله جسم هو هشام بن الحكم)[2].

وقال أيضاً: (إذن تشبيه الله سبحانه بخلقه كان في اليهود وتسرّب إلى التشيّع، لأنّ التشيّع كان مأوى لكلّ من أراد الكيد للإسلام وأهله، وأوّل من تولّى كبره هشام بن الحكم، ثمّ تعدّى أثره إلى آخرين عُرفوا بكتب الفرق بمذاهب ضالّة غالية، ولكن شيوخ الاثني عشريّة يدافعون عن هؤلاء

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول: ج٣ ص١٠٩٤.

(٢) أصول مذهب الشيعة الإمامية: ج١ ص٥٢٩.

الضلاّل الذين استفاض خبر فتنتهم واستطال شرّهم، ويتكلّفون تأويل كلّ بائقةٍ منسوبة إليهم أو تكذيبها، حتّى قال المجلسي: ولعلّ المخالفين نسبوا إليهما هذين القولين معاندةً.

وأقول: أمّا إنكار بعض الشيعة لذلك فقد عهد منهم التكذيب بالحقائق الواضحات، والتصديق بالأكاذيب البيّنات، وأمّا دفاعهم عن هؤلاء الضلاّل فالشيء من معدنه لا يستغرب، فهم يدافعون عن أصحابهم، وقد تخصّص طغام منهم للدفاع عن شذّاذ الآفاق ومن استفاض شرّه وتناقل الناس أخبار مروقه وضلاله)[1].

ونحن لا نستغرب صدور مثل هذه الاتهامات التي لا تستند إلى أساس علمي، بل إلى ضغينة في الصدور، وحقد امتلأ في قلوب أمثال هؤلاء.

وكان من الجدير بهذا المؤلِّف أن ينقل الأمور كما هي وبتمامها، لا أن يرويها مبتورة ناقصة.

الشاهد على ما نقول: النصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام:

• «التوحيد، أبي، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان بن يحيى، عن عليّ بن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أنَّ الله جلَّ وعزّ جسمٌ صمديٌّ نوريٌّ، معرفته ضرورة، يمنّ بها على من يشاء من خلقه. فقال عليه السلام: **سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحدّ ولا يحسّ ولا يمسّ، ولا تدركه الحواسّ، ولا يحيط به شيء، لا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد**[2].

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٥٣٠ـ٥٣١.

(٢) توحيد الصدوق: ص٩٨، باب: ٦، ح٤.

• وفي رواية محمّد بن زياد قال: «سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: إنّ هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً؛ إلّا أنّي أختصر لك منه أحرفاً؛ يزعم أنّ الله جسم لأنّ الأشياء شيئان: جسم، وفعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل، ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل. فقال أبو عبد الله عليه السلام: **ويله! أما علم أنّ الجسم محدودٌ متناهٍ، والصورة محدودةٌ متناهيةٌ، فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً.**

قال: قلت: فما أقول؟ قال عليه السلام: **لا جسم ولا صورة، وهو مجسّم الأجسام، ومصوِّر الصور لم يتجزّأ أو لم يتناه، ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق، ولا بين المنشئ والمنشأ، لكن هو المنشئ، فرق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء، ولا يشبه هو شيئاً**»[1].

• قال المجلسي: (استدلّ عليه السلام على نفي جسميّته تعالى بأنّه لو كان جسماً لكان محدوداً بحدود متناهياً إليها؛ لاستحالة لا تناهي الأبعاد، وكلّ محتمل للحدّ قابل للانقسام بأجزاء متشاركة في الاسم والحَدّ، فله حقيقة كليّة غير متشخّصة بذاتها ولا موجودة بذاتها أو هو مركّب من أجزاء حال كلّ واحد منها ما ذكر فيكون مخلوقاً، أو بأنّ كلّ قابل للحدّ والنهاية قابلٌ للزيادة والنقصان لا يتأبّى عنهما في حدِّ ذاته، وإن استقرَّ على حدٍّ معيّن فإنّما استقرَّ عليه من جهة جاعل).

ثمّ استدلّ عليه السلام بوجه آخر وهو (ما يحكم به الوجدان من كون الموجد أعلى شأناً وأرفع قدراً من الموجَد، وعدم المشابهة والمشاركة بينهما، وإلاّ

---

(١) المصدر نفسه: ص٩٧، باب ٦، ح٧.

فكيف يحتاج أحدهما إلى العلّة دون الآخر؟ وكيف صار هذا موجداً لهذا بدون العكس؟ ويحتمل أن يكون المراد عدم المشاركة والمشابهة فيما يوجب الاحتياج إلى العلّة فيحتاج إلى علّة أخرى)[١].

فاذا كان الأمر كذلك، نقول في الجواب:

أوّلاً: لقد تبيّن لنا ممّا سبق أنّ الكلام على فرض صحّة نسبته إلى الهشامين، وعلى فرض عدم قبول الخصم بما أورده المجلسي، فإنّ ما نُقِل عن الهشامين لا يمثِّل وجهة نظر ورأي الأئمّة المعصومين عليهم السلام نظراً لعدم قبولهم الواضح بذلك.

ثانياً: إنّ ما ورد عن الشيعة هو ما تمسّك به الخصم من كلام الهشامين فقط، ولو ثبت أو ورد كلام عن غيرهما من الشيعة لأورده الخصم، وهو مع ذلك لم يورِد كلّ ما ورد عن المدرسة التي أسّس لها ابن تيميّة وتبعه جمهور كبير من علماء هذه المدرسة.

ثالثاً: أين هذا الاتّهام من اتّفاق علماء الشيعة وما نُقل عن أئمّتهم من نفي التجسيم وما يستتبعه من مسائل أنكرها الشيعة بالاتّفاق.

رابعاً: من الواضح لمن له أدنى اطّلاع أنّ مقولات التجسيم وأحاديثه ظهرت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وأنّ أصلها يهود المدينة وكعب الأحبار، ثمّ ظهرت من بعض الصحابة بصورة أحاديث نبويّة، ثمّ تعصّب لها بعض إخواننا حتّى جعلوها مذهباً.

وقد اختصّت برواياتها وتصحيحها مصادر إخواننا أهل السنّة، ولم تروِ مصادرنا منها شيئاً، بل روت ردّ أهل البيت عليهم السلام لها واستنكارهم إيّاها.

ولو أنّ هذا الكاتب قرأ صحيح البخاري وغيره من مصادر الحديث،

---

(١) بحار الأنوار: ج٣، ص٢٠٣-٣٠٣.

لَلَمس بيديه قبل عينيه أنّ مقولة التجسيم ظهرت في الناس في زمنٍ لم يكن فيه هشام بن الحكم قد وُلد.

فقد روت هذه المصادر حديث أطيط العرش وصريره وأزيزه من ثقل الله تعالى بروايات صحيحة.

ولن نذكر هذا الحديث ومصادره المتعدّدة؛ لما سيأتي من بحثٍ مفصّل حوله في البحوث القادمة، وسنكتفي برواية واحدة رواها الهيتمي في مجمع الزوائد وفيها:[1] (عن عمر بن الخطّاب أنّ امرأة أتت النبيّ ﷺ فقالت: ادعُ الله أن يدخلني الجنّة، فعظّم الربّ تبارك وتعالى وقال: **إنّ كرسيّه وسع السماوات والأرض، وإنَّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله**، رواه البزّار ورجاله رجال الصحيح).

ورواه أيضاً السيوطي في الدرّ المنثور[2].

وكذلك البغدادي في تاريخ بغداد[3].

ويُلاحظ في الحديث نفسه والمرويّ عن طريق ابن عمر أنّه ورد فيه: «**إنّ الله عزّ وجلّ ملأ عرشه، يفضل منه كما يدور العرش أربعة أصابع، بأصابع الرحمن عزّ وجلّ**».

فعبد الله بن عمر جعل العرش أكبر من حجم الله بأربع أصابع بأصابع الله تعالى، وبما أنّ آدم في رواياتهم الصحيحة مخلوق على صورة الله تعالى وطوله ستّون ذراعاً وفي بعضها سبعون ذراعاً، فتكون إصبع معبودهم أكثر من متر.

---

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ج١ ص٨٣.

(٢) الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: ج١ ص٣٢٨.

(٣) تاريخ بغداد أو مدينة السلام: ج٤ ص٣٩.

والأطيط: صوت الأقتاب، وأطيط الإبل: أصواتها وحنينها، أي إنّه ليعجز عن حمله لعظمته، إذ كان معلوماً أنّ أطيط الرّحل بالراكب إنّما يكون لقوّة ما فوقه وعجزه عن احتماله.

وقد اقترب الشيخ محمّد زاهد الكوثري وهو باحث من علماء الأزهر من الحقيقة عندما اعترف بأنّ جذور التشبيه والتجسيم إنّما هي من رواة إخواننا السنّة، ولكنّه حمّل مسؤوليّتها لمجسّمي التابعين ومن بعدهم، ولم يجرؤ على نسبة رواياتها إلى الصحابة....

قال في مقدّمته لكتاب الأسماء والصفات للبيهقي: (للمحدّثين ورواة الأخبار منزلة عُليا عند جمهرة أهل العلم، لكن بينهم من تعدّى طوره وألّف فيما لا يحسنه، فأصبح مجلبة للعار لطائفته، بالغ الضرر لمن يسايره ويتقلّد رأيه!.

ومن هؤلاء غالب من ألّف منهم في صفات الله سبحانه، فدونك مرويّات حمّاد بن سلمة في الصفات تجدها تحتوي على كثيرٍ من الأخبار التالفة يتناقلها الرواة طبقة عن طبقة، مع أنّه تزوّج نحو مائة امرأة من غير أن يولد له ولد منهنّ، وقد فعل هذا التزواج والتناكح في الرّجل فعله، بحيث أصبح في غير حديث ثابت البناني لا يميّز بين مرويّاته الأصليّة وبين ما دسّه في كتبه أمثال ربيبه ابن أبي العوجاء وربيبه الآخر زيد المدعوّ بابن حمّاد، بعد أن كان جليل القدر بين الرواة قويّاً في اللّغة، فضلَّ بمرويّاته الباطلة كثير من بسطاء الرواة.

ويجد المطالع الكريم نماذج شتّى من أخباره الواهية في باب التوحيد من كتب الموضوعات المبسوطة، وفي كتب الرِّجال، وإن حاول أُناس الدفاع عنه بدون جدوى، وشرع الله أحقّ بالدفاع من الدفاع عن شخص، ولا سيّما عند تراكب التّهم القاطعة لكلّ عذر. وفعلت مرويّات نعيم بن حمّاد أيضاً مثل

ذلك بل تحمّسه البالغ أدّى به إلى التجسيم كما وقع مثل ذلك لشيخ شيخه مقاتل بن سليمان.

ويجد آثار الضرر الوبيل في مرويّاتها في كتب الرّواة الذين كانوا يتقلّدونها من غير معرفة منهم لما هنالك، فدونك كتاب الاستقامة لخشيش بن أصرم، والكتب التي تسمّى السنّة لعبد الله وللخلاّل، ولأبي الشيخ، وللعسّال، ولأبي بكر بن عاصم، وللطبراني، والجامع، والسنّة والجماعة لحرب بن إسماعيل السيرجاني، والتوحيد لابن خزيمة ولابن منده، والصفات للحكم بن معبد الخزاعي، والنقض لعثمان بن سعيد الدارمي، والشريعة للآجري، والإبانة لأبي نصر السجزي، ولابن بطّة، ونقض التأويلات لأبي يعلى القاضي، وذمّ الكلام والفاروق لصاحب منازل السائرين....

تجد فيها ما ينبذه الشرع والعقل في آنٍ واحد ولا سيّما النقض لعثمان بن سعيد الدارمي المجسِّم، فإنّه أوّل من اجترأ من المجسّمة بالقول أنّ الله لو شاء لاستقرّ على ظهر بعوضة فاستقلّت به بقدرته، فكيف على عرشٍ عظيم!!

وتابعه الشيخ الحراني ـ ابن تيميّة ـ في ذلك، كما تجد نصّ كلامه في «غوث العباد» المطبوع سنة ١٣٥١هـ بمطبعة الحلبي.

وكم لهذا السجزي من طامّات مثل إثبات الحركة له تعالى وغير ذلك!

وكم من كتب من هذا القبيل فيها من الأخبار الباطلة والآراء السافلة ما الله به عليم، فاتّسع الخرق بذلك على الراقع، وعظم الخطب إلى أن قام علماء أُمناء برأب الصَّدع نظراً وروايةً، وكان من هؤلاء العلماء الخطابي، وأبو الحسن الطبري، وابن فورك، والحليمي، وأبو إسحاق الاسفرايني، والأستاذ عبد القاهر البغدادي، وغيرهم من السادة القادة الذين لا يحصون عدداً»[1].

---

(١) راجع الوهّابية والتوحيد: ص٦٢ـ٧١.

وهكذا يعترف المنصفون من علماء إخواننا السنّة بأنّ ما في صحاحهم من أحاديث الرؤية والتشبيه والتجسيم ترجع كلّها أو جلّها إلى حمّاد بن سلمة ونعيم بن حمّاد ومقاتل بن سليمان ووهب بن منبه، وأُستاذهم جميعاً كعب الأحبار!

ومن المفارقات العجيبة انتشار مذهب التجسيم على يد بعض الفئات الحاكمة والسلطات التي كان لها طابع مذهبي وسياسي معروف بتأييده للخطّ والمنهج الأموي والمعادي لأهل البيت عليهم السلام، حيث سعَت إلى دعمه وتقويته.

فقد قوي مذهب التجسيم في عصر السلاجقة على يد أبي المعالي الجويني النيشابوري المعروف بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) الذي طرده أهل نيشابور منها، ثمّ تبنّاه السلاجقة وعيّنوه شيخاً في المدرسة النظاميّة ببغداد، فتبنّى في آخر عمره هذا المذهب بعد أن كان متأوّلاً.

ثمّ جاء الغزالي بعده فخالفه وأحدث موجة لمصلحة المتأوّلين، وإن كان الملاحظ أنّ الغزالي حاول إرضاء المجسّمة في عدد من تفسيراته.

وعلى كلّ حال، فقد تحوّل التجسيم إلى مذهب في الأمّة الإسلاميّة، وأصبح له دُعاة ومروّجون بل وقادة وعلماء يدافعون عنه.

وقد أشار الشهرستاني في الملل والنحل إلى كيفيّة تحوّل هذا المعتقد الفاسد إلى مذهب، والأسباب الكامنة وراء ذلك، فقال: (اعلم أنّ جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزليّة؛ من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزّة والعظمة، ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبريّة مثل اليدين والوجه ولا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون هذه الصفات قد وردت في

الشرع فنسمّيها صفات خبريّة.

ولّما كان المعتزلةُ ينفون الصفات والسلفُ يثبتون، سُمّي السلف صفاتيّةً، والمعتزلةُ معطّلة، فبالغَ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حدّ التشبيه بصفات المحدثين، واقتصر بعضهم على صفات دلّت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا فيه فرقتين؛ فمنهم من أوّله على وجهٍ يحتمل اللّفظ ذلك، ومنهم من توقّف في التأويل وقال عرفنا بمقتضى العقل أنّ الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلّا أنّا لا نعرف معنى اللّفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ومثل قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ إلى غير ذلك، ولسنا مكلّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف ورد بالاعتقاد بأن لا شريك له وليس كمثله شيء، وذلك قد أثبتناه يقيناً.

ثمّ إنّ جماعة من المتأخّرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا: لابدّ من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت، من غير تعرّض للتأويل ولا توقّف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف، ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود لا في كلّهم، بل في القرّائين منهم؛ إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً تدلّ على ذلك)[1].

هذا النصّ من الشهرستاني (٤٦٩ـ٥٤٨) يدلّ على أنّ المجسّمة أخذوا شكل مذهب ولكنّه كان محدوداً وطارئاً على علماء السنّة، وأنّهم ظهروا متأخّراً وتجاوزوا ما رسمه القدماء من تحريم تفسير آيات الصفات وأحاديثها، ففسّروها بظاهر اللّغة ووقعوا في التجسيم!

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ج١، ص٩٣.

ولذلك شبّههم بالقرّائين اليهود الذين كان التشبيه فيهم خالصاً على حَـدّ قوله، وهو يشير بذلك أنّ التجـسيم في هـؤلاء المـسلمين كـان مخلوطـاً غـير خالص، وذلك لخوفهم من المسلمين!

وشهادة الشهرستاني تتوافق مـع شـهادة ابـن خلـدون وغـيره ممّـن أرّخ لنشوء هذا المذهب، أو هذا الدِّين الذي آمن بمادّيّة الله تعالى!!

المراد من التجسيم والتشبيه في محلّ البحث

مقصودنا من هذا الأمر تحرير محلّ النزاع لمعرفة المعنى المُراد مـن التـشبيه والتجسيم، وذلك من أجل أن نكون مصيبين في توجيه النقد لمن قال بالتشبيه والتجسيم، وبالتالي الوقوف على مغالطات ابن تيميّة وأتباعه الـذين حـاولوا التلاعب بالألفاظ فراراً من الاتّهام الموجّه إليهم مـن قِبـل طائفـة كبـيرة مـن علماء المسلمين.

فالتشبيه هو أن يُشَبَّه الله سبحانه وتعالى بمخلوقاته، كأن يقـول قائـل: إنّ الله له يد كيدي، أو له وجهٌ كـوجهي، أو لـه اسـتواء كاسـتوائي، أو لـه علـمٌ كعلمي، وله جسمٌ كجسمي، وله صورةٌ كـصورتي ومـا شـابه ذلـك، فكلّـه يدخل في إطار التشبيه.

وهذا البحث يمكـن الاطّـلاع عليـه بـشكلٍ تفـصيلي في كتـاب (مقالـة التشبيه وموقف أهل السنّة منها)، وهـو رسـالة دكتـوراه في ثلاثـة مجلّـدات، تأليف جابر بن إدريس عليّ، يقول:

(التشبيه عند أهل السنّة هو: وصف الله بشيءٍ من خصائص المخلـوقين، وذلك بأن يُثبت لله في ذاته أو صفاته وأفعاله مـن الخـصائص مثـل مـا يثبـت للمخلوق من الـصفات، مثـل أن يُقـال: إنّ يـد الله مثـل أيـدي المخلـوقين،

واستوائه كاستوائهم... أو يعطي لمخلوقٍ من خصائص الربّ تعالى التي لا يماثله فيها شيء من المخلوقات... فالتشبيه المنفي عن الله تعالى كما بيّن هؤلاء الأئمّة الأعلام في اصطلاح أهل السنّة يُطلق على وصف الله تعالى بشيءٍ من خصائص المخلوقين وصفاتهم الخاصّة بهم!! والمشبّه عندهم هو: من مَثّل الله بخلقه، وقايس صفاته بصفات خلقه بحيث لم يفهم من صفات الله تعالى إلّا ما عند المخلوقين من الصفات، فحمل صفات الله على صفات المخلوقين، ويدخل في معنى التشبيه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص الخاصّة بالمخلوق التي يتنزّه عنها الباري عزّ وجلّ، كوصفه بضدّ صفات الكمال كالسِنَة والنوم واللغوب والعجز ونحو ذلك...)[1].

وهذا المعنى الوارد للتشبيه هو ما اتُّهم به ابن تيميّة، وقد مرّ معنا أنّه في كتاب (دعاوى المناوئين) قال ابن تيميّة في المسجد الأموي في دمشق: (يستوي كاستوائي على العرش)، وأنّه أيضاً أثبت لله تعالى صفة خالصة وخاصّة بالمخلوقين كالحَدّ وكذلك أنّه جسم.

ومن هنا أيضاً يتّضح السبب في اتّهام الإمام محمّد أبو زهرة لابن تيميّة القول بالتشبيه والتجسيم، وكذلك اتّهام أبو هاشم الشريف الذي قال عنه بأنّه مجسّم بل من غُلاة المشبّهة والمجسّمة.

أمّا التجسيم: فهو وصف الله سبحانه وتعالى بأنّه جسم، فمن قال ذلك فهو مجسّم حتّى ولو حاول التخلّص من لوازم هذا القول، بالقول إنّه جسمٌ لا كالأجسام.

وللجسميّة خصائص متعدّدة، وهي:

---

(١) مقالة التشبيه وموقف أهل السنّة منها: ج١ ص٧٩ـ٨٢.

أوّلاً: أنّ الجسم له أبعادٌ ثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهي تمثِّل حجم الجسم، لأنّه إذا كان له طول وعرض بلا عمق فلا يوجد حينئذٍ حجم.

ثانياً: أنّ كلّ جسم له مكان يملأه.

ثالثاً: أنّ كلّ جسم له جهة يكون فيها.

رابعاً: أنّ كلّ جسم يشار إليه بالإشارة الحسيّة.

خامساً: أنّ كلّ جسم قابل للانقسام، فتقول مثلاً: يمينه غير يساره، وأعلاه غير أسفله، وأمامه غير خلفه....

سادساً: أنّ له كثافة وثقلاً ووزناً.

وإذا فُقدت واحدة من هذه الخصائص فهو ليس بجسم، ويكون من باب الاستعمال المجازي، والمعلوم أنّ ابن تيميّة وأتباعه الوهّابية يصرّحون بأنّ هذه الصفات محمولة عليه على نحو الحقيقة، لا المجاز ولا الكناية ولا التأويل والتحريف ونحو ذلك .

وهناك الكثير من أعلام هذا المنهج فسّروا الجسم بما ذكرنا، منهم:

الأوّل: الحافظ ابن حزم الأندلسي الظاهري في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، حيث يقول: (الجسم هو كلّ طويل عريض عميق، فإنّ الطول والعرض والعمق هي طبائع الجسم لو ارتفعت عنه ارتفعت عنه الجسميّة ضرورة ولم يكن جسماً، فكانت هذه العبارة مخبرة عن طبيعة الجسم ومميّزة له ممّا ليس بجسم)[1] .

فلا يستطيع أحد أن يقول بأنّ الله جسم وفي نفس الوقت ليس له طول وعرض وعمق، وإلاّ لم يكن جسماً، ويكون إطلاق الجسميّة عليه بالمجاز،

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ج١ ص٣٥ـ٣٦.

وهذا خلاف تصريحاتهم القائلة بأنّه إطلاق حقيقي.

الثاني: ابن تيميّة في كتابه (بيان تلبيس الجهميّة) حيث يقول: (الجسم كلّ جوهر مادّي قابل للأبعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد، ويقابل الروح)(١).

فالله تعالى في نظر ابن تيميّة ـ وكما سيأتي مفصّلاً ـ له وزن، ووزنه يُقاس بالامتداد، ومع كونه جسم فله أيضاً روح!!

الجسم في كلمات اللغويين والفلاسفة

وفي معاجم اللغة والفلسفة وردت هذه التعريفات نفسها للجسم، وقد اخترنا بعضاً منها:

الأوّل: (المعجم الفلسفي للألفاظ العربيّة) لجميل صليبا، قال: (الجسم في بادئ النظر هو الجوهر الممتدّ القابل للأبعاد الثلاثة، وهو ذو شكل ووضع معيّن [أي له يمين ويسار وأعلى وأسفل] وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، ويطلق الجسم على الجسد وهو مقابل الروح)(٢).

الثاني: (موسوعة اصطلاحات علم الكلام الإسلامي) للدكتور سميح دغيم، يقول: (قال أبو الهذيل: الجسم ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقلّ ما يكون الجسم ستّة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل... الجسم هو الطويل العريض العميق... الجسم الذي سمّاه أهل اللّغة جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ونحو ذلك)(٣).

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص١٥.

(٢) المعجم الفلسفي للألفاظ العربيّة: ج١ ص٤٠٢.

(٣) سلسلة موسوعات المصطلحات العربيّة والإسلاميّة، موسوعة اصطلاحات علم

الثالث: (موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم) لمحمّد علي التهانوي الذي قال نفس الكلام المتقدّم، فراجع[1].

الرابع: (التجسيم في الفكر الإسلامي) لصهيب السفّار، الذي قال في المبحث السادس في تعريف الجسم وبعض المصطلحات التي ترتبط به، وهو كتاب غير مطبوع، ولكنّه موجود على مواقع الانترنت، قال: (أمّا الجسم فهو المصطلح الذي خصّوا به أظهر هذه الموجودات الذي لا يخفى تمييزه على أحد بما يتّصف به من الحجميّة والثقل وشغل الفراغ، وهو الذي يقع تحت إدراك الحسّ وقوعاً، أي يُرى بالعين المجرّدة وبالإشارة الحسيّة).

وفي المعجم الوسيط: الجسم: الجسد وكلّ ما له طول وعرض وعمق وكلّ شخص يدرك من الإنسان والحيوان والنبات، وعند الفلاسفة: كلّ جوهر مادّي يشغل حيّزاً ويتميّز بالثقل والامتداد ويقابل الروح، وقد عرّفه الجرجاني بأنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق.

وهذه الصفات التي هي الحجميّة والثقل وشغل الفراغ هي التي يقع الجسم فيها تحت إدراك الحسّ، والتي قال عنها الإمام أبو زهرة بأنّه لا يمكن أن نتعقّل أنّه يقع تحت الإدراك الحسّي، ومع ذلك ينزّه عن الجسميّة.

ويتابع صهيب السفّار قائلاً: (فاختار المحقّقون من المتكلّمين في تعريف الجسم: هو المتحيّز بالذات، القابل للقسمة، والمراد بالقسمة في تعريف الجسم ما يعمّ القسمة الفعليّة والقسمة الوهميّة، فقسمة الكلّ إلى أجزاء إذا أوجبت انفصال هذه الأجزاء فهي قسمة فعليّة، وإن لم ينفصل ولم ينفكّ فهي

الكلام الإسلامي: ج١ ص٤١٩.

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١ ص٥٦١.

قسمة عقليّة ووهميّة)[١] ويصرّ ابن تيميّة على أنّ الله سبحانه وتعالى ينقسم بالقسمة الوهميّة، وينفي عنه تعالى القسمة الفعليّة، كما ستأتي الإشارة إليه.

فتحصّل إلى هنا بعد بيان خصائص الجسميّة: أنّ من اعتقد بالتجسيم، لابدّ أن يعتقد بهذه الخصائص، وبالتالي لو وضع ألف قيد وقيد، وقال: (جسم لا كالأجسام) لم يستطع الفرار من المحذور. نعم، قد يختلف هذا الجسم عن ذلك الجسم كما يختلف أيّ جسم عن آخر. وإلاّ فليكن إطلاق الجسم بالمجاز لا بالحقيقة، وهذا ما لم يلتزم به أتباع ابن تيميّة والاتجاه التجسيمي.

وبالرجوع إلى واحدٍ من أهمّ كتب ابن تيميّة يتبيّن لنا رؤية ونظريّة هذا الرجل بوضوح، حيث ينقل في كتابه (بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة) الرواية التالية:

(أتى رجلٌ كعباً ـ كعب الأحبار ـ وهو في نفرٍ، فقال: يا أبا إسحاق حدّثني عن الجبّار، فأعظم القوم قوله، فقال كعب: «دعوا الرجل فإن كان جاهلاً تعلّم، وإن كان عالماً ازداد علماً»، ثمّ قال كعب: أخبرك أنّ الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ، ثمّ جعل ما بين كلّ سمائين كما بين السماء والأرض، وكثّفهن مثل ذلك، وجعل بين كلّ أرضين كما بين السماء والأرض... ثمّ رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلّا لها أطيط كأطيط الرّحل العُلا في أوّل ما يرتحل من ثقل الجبّار فوقهنّ).

ثمّ يوجّه ابن تيميّة هذه الرواية التي لم تُنقل عن النبيّ ﷺ فيقول: (وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل

---

(١) التجسيم في الفكر الإسلامي: ص١٣٩، المبحث السادس في تعريف الجسم.

الكتاب، ويحتمل أن يكون ممّا تلقّاه عن الصحابة[١]. ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا دافعها، لا يصدّقها ولا يكذّبها، فهؤلاء الأئمّة المذكورة في إسناده هم من أجلّ الأئمّة، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله: «من ثقل الجبّار فوقهنّ»، فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه)[٢].

ثمّ ينقل رواية أخرى، وهي الطامّة الكُبرى فيقول: (قال القاضي: وذكر أبو بكر بن أبي خيثمة في تأريخه بإسناده: حدّثنا عن ابن مسعود وذكر فيه: فإنّ مقدار كلّ يوم من أيّامكم عنده ١٢ ساعة، فتُعرَض عليه أعمالكم بالأمس أوّل النهار اليوم فينظر فيه ثلاث ساعات، فيطلع منها على ما يكره فيغضبه ذلك، فأوّل من يعلم غضبه الذين يحملون العرش يجدونه يثقل عليهم، فيسبّحه الذين يحملون العرش).

ثمّ يعلّق ابن تيميّة على الرواية فيقول: (إعلم أنّه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره، فإنْ قيل يحمل على أنّه يخلق في العرش ثقلاً على كواهلهم[٣]، وجعل لذلك أمارة لهم في بعض الأحوال، قيل: هذا غلط لأنّه يفضي أن يثقل عليهم بكفر المشركين، ويخفّف عنهم بطاعة المطيعين، وهذا لا يجوز؛ لما فيه مؤاخذة بفعل الخير؛ إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته)[٤].

وحمل الرواية على الظاهر بحسب ما يريد ابن تيميّة يفضي إلى ما يلي:

---

(١) فإن قلت: فاحتمال أنّه من أهل الكتاب هذا، كيف تصحّحها؟ يقول: لا دليل عندنا على أنّ كلّ ما جاء من أهل الكتاب ليس بصحيح.

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٦٧ و ٢٦٨.

(٣) أي لا أنّه ثقيل بل يخلق الثقل.

(٤) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٧٠.

أ . أنّ النهار عند الله تعالى ١٢ ساعة وليس ٢٤ ساعة.

ب. أنّه تعالى يعيش في الزمان، وعنده ليلٌ ونهار.

ج. أنّه تعالى لا يعلم بأعمالنا اليوميّة إلّا عندما تعرضها الملائكة عليه.

د. أنّه تعالى يعيش كالملوك، وتأتيه التقارير عن أعمال العباد، ويخصّص ثلاث ساعات كلّ يوم من أيّامه للاطّلاع على تلك التقارير، وإذا لم تنته لديه يؤجّلها إلى اليوم الثاني.

هـ . أنّ الملائكة تكون أعلم منه سبحانه وتعالى، وهو يعلم بالواسطة.

و. أنّه تعالى له ثقلٌ ووزن.

ز. أنّ غضبه تعالى يزيد من وزنه حيث يصبح له ثقل من معاصي العباد، وهذا ما يشعر به حَمَلة العرش.

فهل هذا هو التوحيد الحقيقي لله سبحانه وتعالى الذي تنادي به هذه المدرسة؟!

والرواية التالية منقولة في كتاب (العظمة) تأليف الشيخ الأصبهاني أبي محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حيان، المتوفّى سنة ٣٦٩هـ، وينقلها عن ابن مسعود، وفيها: (إنّ ربّكم ليس عنده ليلٌ ولا نهار، نور السماوات من نور وجهه، وإنّ مقدار كلّ يومٍ عنده ثنتا عشر ساعة، فيعرض عليه أعمالكم بالأمس أوّل النهار واليوم فيها ثلاث ساعات، فيطّلع فيها على ما يكره فيغضب كذلك، فأوّل من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش والملائكة المقرّبون وسائر الملائكة، فينفخ جبرئيل في العرش، فلا يبقى شيء إلا يسبّحه غير الثقلين، فيسبّحونه ثلاث ساعات حتّى يمتلئ الرحمن عزّ وجلّ رحمةً، فتلك ستّ ساعات، ثمّ يُؤتى بما في الأرحام فينظر فيها ثلاث ساعات فيصوّركم في الأرحام كيف يشاء، لا إله إلّا هو العزيز الحكيم، يخلق ما

يشاء، يهب لمن يشاء الذكور أو يزوّجهم ذكراناً وإناثاً، فتلك تسع ساعات، ثمّ ينظر في أرزاق الخلق ثلاث ساعات، فيبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وهو بكلّ شيء عليم فتلك ثنتا عشر ساعة...)[١].

ونحن هنا نناقش ابن تيميّة في قوله: (وليس في الخبر ما يمتنع بظاهره عن الله تعالى) حيث يذهب إلى تصحيح مضمون الرواية والتي من مضامينها أنّ الله سبحانه وتعالى لا يعلم أعمال العباد في وقتها، وإنّما يكون علمه بعد جهل. فهل هذه الرواية صحيحة؟

والجواب سنأخذه من أتباع مدرسة ابن تيميّة، حيث رأي المعلّق على كتاب (تلبيس الجهميّة) بأنّها رواية غير مقبولة، وقال: (وقال البيهقي في الأسماء والصفات، عقب الحديث: هذا موقوف وراويه غير معروف. قلت: هذا الحديث بهذا السند ضعيف وقد ذكره المؤلّف من باب الشواهد)[٢].

وكذلك محقّق كتاب (العظمة) حيث علّق على الرواية بما مضمونه: إنّ إسنادهما موقوف ومجهول، فابن تيميّة لم يناقش سند الرواية، ولو افترضنا صحّتها، فهل يمكن القبول بما جاء في مضمونها من أنّه تعالى يعلم أعمال العباد بعد جهل؟

ويقول محقّق كتاب (العظمة): إنّ في متن الرواية غرابة حيث حدّد فيه الساعات... فكلّ ذلك يكفي لضعف الحديث وبطلانه.

وبعبارة أخرى هو يريد القول بأنّه حتّى لو كان الحديث صحيح السند، لكن المضمون لا يمكن القبول به بأيّ شكلٍ من الأشكال.

---

(١) العظمة: ج٢ ص٤٧٩.

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٢٦.

ونقاشنا ليس مع محقّق كتاب (العظمة) ولا مع محقّق كتاب (تلبيس الجهميّة)، بل مع ابن تيميّة الذي لم يمنع مثل هذا الخبر ويحمله على الظاهر؛ لأنّه يصرّح بشكلٍ واضح باعتقاده بما يتّهم ويفتري به وبمثله على الشيعة.

فما هو هذا الأمر؟

علم الله تعالى بين ابن تيمية والشيعة

قلنا: بأنّ من نتائج الرواية المتقدّم ذكرها اعتقاد ابن تيميّة بأنّ علم الله تعالى بالعباد إنّما يكون بعد الجهل به، فإذا كان الأمر كذلك فإنّه ينسب إلى الشيعة الإماميّة في كتابه (منهاج السنّة في نقض كلام الشيعة القدريّة) قولهم بأنّ الشيعة يقولون بذلك، ويتحامل عليهم بسبب هذا المعتقد، وهذا الأمر من عجائبه وغرائبه التي لا تُعدّ ولا تُحصى.

والمرجع الأساس لاتّهامه هو اعتقاد الشيعة بالبداء؛ يقول في منهاج السنّة: (...وكذلك هشام بن الحكم وزرارة بن أعين وأمثالهما ممّن يقول إنّه يعلم ما لم يكن عالماً به، ومعلوم أنّ هذا من أعظم النقائص في حقّ الربّ تعالى)[1].

فإذا كان هذا من أعظم النقائص ويتّهم به أجلاّء تلامذة الإمام الصادق عليه السلام فكيف يقول به هنا ولا يمنع من حمل الخبر على الظاهر؟

ويقول أيضاً في الكتاب نفسه: (وأيضاً فكثير من شيوخ الرافضة من يصف الله تعالى بالنقائص، فزرارة بن أعين وأمثاله يقولون يجوز البداء عليه، فإنّه يحكم بالشيء ثمّ يتبيّن له ما لم يكن علمه).

وليس خافياً أنّ كبار علماء الوهّابية المعاصرين إنّما كفّروا الشيعة، وقالوا

---

(١) منهاج السنّة: ج٢، ص٧٥.

بأنّهم أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام لأنّهم يؤمنون بالبداء.

والحقّ أنّ المؤمن بالبداء بالتفسير والمعنى المغاير لما يقول به الشيعة هو ابن تيميّة وهو البداء الباطل الذي يعني بأنّ الله تعالى علمه يكون بعد الجهل.

ثمّ ينقل عبارة أخرى وفيها: (...ثمّ يتبيّن له ما لم يكن عَلِمه فينتقض حكمه لما ظهر له من خطئه... إنّ أمثال هشام كان يقول يعلم ما لم يكن عالماً به، ومعلوم أنّ هذا من أعظم النقائص)[1].

وعند إجرائنا لمقارنة بسيطة بين ما يقوله الشيعة وما يقوله ابن تيمية، يتبيّن لنا بوضوح ما هو مراد كلا الطرفين، وأيّهما محقّ، وأيّهما يعظّم علم الله تعالى.

البداء في مصادر الفريقين

نشير أوّلاً إلى أنّ لفظ البداء ورد صريحاً في مصادر السنّة، وإلى أنّ هذا المصطلح غير مختصّ بالشيعة، ومن ذلك:

١. ما ورد في (صحيح البخاري) باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل، قال: إنّ أبا هريرة حدّثه أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «**إنّ ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم فبعث إليهم ملكاً**»[2].

وسيأتي معنا رواية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «**ما بدا لله في شيء**».

٢. ما ورد في (مسند الإمام أحمد بن حنبل) يقول: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «**إنّ أوّل الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابّة ضحىً، فأيّتهما ما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على أثرها... وكان يقرأ الكتب وأظنّ أوّلها خروجاً طلوع الشمس من مغربها، وذلك أنّها كلّما غربت أتت تحت**

---

(١) المصدر نفسه: ج٢ ص٧٤.

(٢) نقلاً عن النهاية في غريب الحديث والأثر: ج١ ص١٠٩.

العرش فسجدت واستأذنت في الرجوع، فأذن لها في الرجوع حتّى إذا بدا لله أن تطلع من مغربها...» إسناده صحيح على شرط الشيخين)[1].

هذا غيضٌ من فيض ممّا ورد في كتب وصحاح أهل السنّة، أمّا في مصادر الشيعة الإماميّة فننقل طائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى: حول علم الله عزّ وجلّ.

الطائفة الثانية: ما ورد حول البداء في كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

أمّا الطائفة الأولى فنذكر بعض الروايات، ومنها:

١. ما ورد في نهج البلاغة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه ما العباد مقترفون في ليلهم ونهارهم، لطف به خبراً وأحاط به علماً، أعضاؤكم شهوده، وجوارحكم جنوده، وضمائركم عيونه، وخلواتكم عيانه سبحانه وتعالى**»[2].

٢. ما ورد عنه أيضاً عليه السلام في كتاب (أصول الكافي) وهي رواية منقولة عن الإمام الباقر عليه السلام وفيها: سمعته يقول: «**كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه**»[3].

٣. رواية ورد في أوّلها: أنّه كتب إلى أبي الحسن الرِّضا عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ أكان يعلم الأشياء قبل خلق الأشياء، وكونها، أو لم يعلم ذلك حتّى خلقها وأراد خلقها؟ فوقّع بخطّه عليه السلام:

«**لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق**

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج١١ ص٤٦٩، الرواية: ٦٨٨١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٩٨.

(٣) الكافي: ج١ ص١٠٧، ح٢.

الأشياء، عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء»[١].

٤. ورد في كتاب بحار الأنوار: قال: سألت الإمام أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى: أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: «**تعالى الله بل لم يزَل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعدما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»**[٢].

هذه الروايات وغيرها تظهر لنا عقيدة مدرسة أهل البيت عليهم السلام واعتقادهم بأنّ الله يعلم كلّ شيء قبل خلقه، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، لا أنّ أعمال العباد يعلمها بعد وقوعها، بل يعلمها قبل وقوعها[٣].

الطائفة الثانية: تُولي أحاديث أهل البيت عليهم السلام عناية كبيرة بموضوع البداء من حيث الإقرار بوجوده، وأهميّة الإيمان به، بالإضافة إلى معالجة ما يطرأ على بعض الأذهان من التباسات حول المسألة، ومن هذه الأحاديث نختار هذه الباقة:

١. عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس، فابرؤوا منه»**[٤].

٢. ما رواه أبو بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ لله علمين: علمٌ مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمٌ علّمه**

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص١٠٧، ح٤.

(٢) بحار الأنوار: ج٤ ص٨٥، ح٢٠.

(٣) للتفصيل في بحث علم الله تعالى، راجع: التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، السيّد كمال الحيدري: ج١ ص٢٠٥، العلم الذاتي.

(٤) بحار الأنوار: ج٤ ص١١١، ح٣٠.

ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه»(١).

٣. عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الله لم يبدُ له من جهل**»(٢).

٤. عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ الله يقدّم ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء وعنده أمّ الكتاب**» وقال: «**فكلّ أمرٍ يريده الله فهو في علمه قبل أن يضعه، ليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل**»(٣).

٥. عن منصور بن حازم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: **لا، مَن قال هذا فأخزاه الله**. قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال: **بلى، قبل أن يخلق الخلق**»(٤).

ونلاحظ كيف أنّ هذه الروايات نظرت إلى معالجة ما يمكن أن يقع فيه البعض من الالتباس في نسبة الجهل إلى الله سبحانه وعدم العلم نتيجة الإيمان بالبداء، لذلك تصدّى الأئمّة عليهم السلام لدرء هذه الشبهة ومعالجتها ببيانٍ واضح.

وهناك نمط آخر من الروايات ناظر إلى بُعدٍ آخر في المسألة، وهو ما يتعلّق بأهمّية الإيمان بالبداء في العقيدة الإسلاميّة، ومن ذلك:

١. عن هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام قال: «**ما عُظِّم الله بمثل البداء**»(٥).

٢. عن مالك الجهنيّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لو علم**

---

(١) الكافي: ج١ ص٢٤٧، ح٨.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨، ح١٠.

(٣) بحار الأنوار: ج٤ ص١٢١، ح٦٣.

(٤) الكافي: ج١ ص١٤٨، ح١١.

(٥) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٦، ح١.

النّاس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه»[١].

٣. عن مرازم بن حكيم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**ما تنبّأ نبيّ قطّ حتّى يقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبوديّة والطاعة**»[٢].

٤. عن الريّان بن الصلت، قال: سمعت الرِّضا عليه السلام يقول: «**ما بعث الله نبيّاً إلّا بتحريم الخمر، وأن يقرّ لله بالبداء**»[٣].

وهكذا هي تعبيرات كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام البريئة من كلّ هذه الافتراءات التي تحامل عليهم بها أئمّة الضلال من أمثال عبد الرزّاق بن عفيفي بن عطيّة صاحب كتاب (فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء)، والذي حقّق كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) للإمام الآمدي، حيث قال في تعليقته على الكتاب: (إعتذر الآمدي عن اليهود والرافضة في انتقاصهم لله، وطعنهم في أفعاله وشرائعه بخفاء الغرض بين النسخ والبداء... ومن تبيّن أمر اليهود وحسد اليهود لمن جاء بعد موسى من الأنبياء وكيدهم لشرائع الإسلام، وتبيّن حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتهم بإبطان الكفر وإظهار الإسلام، وأنّهم ورثوا مبادئهم عن اليهود، ونهجوا في الكيد للإسلام منهجهم ـ أي منهج اليهود ـ وتبيّن حال الرافضة علم أنّ ما قالوه من الزور والبُهتان ـ أي في مسألة البداء ـ إنّما كان

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨، ح١٢.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨، ح١٣.

(٣) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨، ح١٥. لملاحظة أحاديث البداء بشكل عام يمكن النظر إلى: بحار الأنوار، ج٤ ص٩٢ـ١٢٢، باب البداء والنسخ، حيث استقصى المجلسي سبعين خبراً من مصادر متعدّدة، كذلك: الأُصول من الكافي، ج١ ص١٤٦ـ١٤٩، باب البداء، حيث أورد خمسة عشر حديثاً.

عن قصد سيّئ وحسد للحقّ وأهله وعصبيّة ممقوتة دفعتهم إلى الدسّ والخداع وإعمال معاول الهدم سرّاً وعلناً للشرائع ودولها القائمة عليها، ومن قرأ آيات القرآن وتاريخ الفريقين ـ اليهود والرافضة ـ ظهر له ما هم عليه من الدخل والمكر السيّئ)[١].

قد يقول قائل: إنّ كلمة «بدا» الواردة في روايات السنّة لا يُراد منها نفس المعنى المستعمل والمقصود عند الشيعة، فلعلّ هذا اشتراك لفظي.

والجواب: لقد فهم الألباني والأرناؤوط من «بدا لله» الواردة في نصوص أهل السنّة نفس معنى البداء الوارد في نصوص الشيعة، والدليل على ذلك:

ما ورد في (صحيح الجامع الصغير) تأليف محمّد ناصر الألباني، حيث ينقل رواية جامع صحيح البخاري وفيها: «**أنّ ثلاثة نفر من بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله...**».

ثمّ يعلّق عليها الألباني بالقول: (هذه رواية البخاري، وكأنّها رواية بالمعنى فإنّ البداء لله مستحيل، ولذا فسّرها ابن الأثير بقوله «أي قضى». ويؤيّده رواية مسلم. وهي رواية للبخاري فهي أصحّ)[٢].

علماً بأنّ قول الألباني ينمُّ عن جهلٍ كبير؛ لأنّ قوله إنّ الرواية منقولة بالمعنى يؤدّي إلى عدم وجود أيّ قيمة للكتاب لأنّه لم ينقل ألفاظ رسول الله ﷺ، وإذا لم ينقل الألفاظ فكيف يمكن الاعتماد عليه ؟

وهكذا الحال مع العلاّمة شعيب الأرناؤوط في تعليقه على (مسند الإمام أحمد) حيث يقول: (قال السندي: قوله فإذا بدا هكذا في النسخ «بدا» من البدوّ، و«لله» جار ومجرور متعلّق به، أي ظهر له تعالى... قلت: والأقرب

---

(١) الإحكام في أُصول الأحكام: ج٢ ص١٣٦.

(٢) صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير: ج١ ص١١، ح٢٠٥٢.

التأويل بلا تخطئة الرواية [لأنّ الرواية صحيحة السند، وهي في البخاري ومسند أحمد على شرط الشيخين] بعد ثبوتها والله أعلم).

فلا ندري أيّ منهجٍ يعتمد هؤلاء، ففي موضع يقولون بأنّ العقل يقول بالاستحالة فلا يمكن القبول بظاهر الرواية ولابدّ من التأويل، وفي موضعٍ آخر يقولون نعمل بظواهر الآيات والروايات.

أمّا نحن في مدرسة أهل البيت عليهم السلام فمنهجنا واضح في جميع الروايات، وفي أيّ صفة تُذكر لله عزّ وجلّ في آية أو رواية، فلابد أوّلاً للعقل أن يجوّزها ولا يحيلها. فمثلاً لو دلّت آية أو رواية على أنّ الله علم بعد جهل، فنقول هذا غير معقول، لأنّ الله تعالى لا يتّصف بالجهل الذي هو نقص، فننفي الرواية رأساً، وإن كانت صحيحة السند فلا قيمة لها، لأنّها تنسب النقص لله تعالى.

وفي مسألة الجسم نريد أن نصل إلى مثل هذه الحقيقة؛ وهي أنّ صفة الجسم هي نقص لله عزّ وجلّ كالجهل والعجز، ولهذا لم نوافق على مثل هذا الوصف، وقلنا بأنّ أيّ قول يرد فيه بأنّ الله جسم، فبمقتضى القاعدة العقليّة لابدّ من تأويل ظاهر هذا اللّفظ.

البداء بين الشيعة والسنة

ينتهي بنا البحث في البداء بعد هذه المقدّمات إلى بيان المحاور التالية لتوضيح حقيقته عند السنّة والشيعة:

المحور الأوّل: حول معنى البداء في اللّغة

تلتقي معاجم اللغة في القديم والحديث على معنىً مشترك للبداء. فكلمة «بداء» مصدر الفعل الثلاثي «بدا» بمعنى ظهر. فقولهم: بدا الشيء يبدو بِدواً

وبَدواً وبداءً: ظهر. هذا ما ذكره ابن فارس[١] والأزهري[٢] والزبيدي[٣] والفيومي[٤] وابن منظور[٥] والجوهري[٦].

وعن المعاجم الحديثة، جاء في المعجم الوسيط: «بدا بدواً وبداءً: ظهر. وبدا له في الأمر كذا: جدَّ له فيه رأي. البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن، وأيضاً: استصواب شيء علم بعد أن لم يُعلم، وكذلك: بدا لي في هذا الأمر بداء: أي ظهر لي فيه رأيٌ آخر[٧].

أمّا الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) فقد ذكر في المفردات: (بدا الشيء بدْواً وبداءً: ظهر ظهوراً بيّناً، قال الله تعالى: ﴿**وَبَدَا لَهُمْ مِنْ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**﴾ (الزمر: ٤٧)، ﴿**وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا**﴾ (الزمر: ٤٨)، ﴿**فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا**﴾ (طه: ١٢١). وقد ورد المعنى في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرّة موزّعاً على ستّ عشرة سورة)[٨].

من الواضح أنّ اللّغة تتّفق على معنىً واحد، بيدَ أنّ هناك اختلافاً في التطبيق والمصداق يأتي من ناحية اللام وربطها للظهور، فعندما يقال: «زيدٌ بدا له في الرأي» فمعناه: ظهر له ما كان مخفيّاً عنه، أمّا عندما يقال: «برز عليّ

---

(١) معجم مقاييس اللّغة: ص٢١٢.

(٢) تهذيب اللغة: مادّة بدا.

(٣) تاج العروس، الزبيدي: ج١ ص٣١.

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ج١ ص٥٥.

(٥) لسان العرب: مادّة بدا.

(٦) الصحاح: ج٦ ص٢٢٧٨.

(٧) المعجم الوسيط: ص٤٤ـ٤٥.

(٨) أُنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص١٤٧ـ١٤٨.

فبدا له من الشجاعة» فمعناه: ظهر من شجاعته ما كان مخفيّاً عن الناس.

البداء بالاستخدام الأوّل الذي يعني ظهور الأمر بعد أن لم يكن، والعلم بعد أن لم يُعلم، أي العلم الذي يسبقه جهل، هو أمرٌ مستحيل على الله سبحانه، لا يلتزم به عاقل موحِّد مؤمن بالله، فضلاً عن عالم، فكيف بأئمّة أهل البيت عليهم السلام وهم عِدل القرآن؟!

إذن «فالبداء المنسوب إلى الله جلّ شأنه، إنّما هو بمعنى المثال الثاني، أي ظهر لله من المشيئة ما هو مخفيٌّ على الناس، وعلى خلاف ما يحسبون. هذا ما يقتضيه العقل»[١] كما يصرّح بذلك العلاّمة محمّد جواد البلاغي.

المحور الثاني: حول البداء في أحاديث أهل البيت عليهم السلام

ونكتفي بما ذكرناه سابقاً من روايات وأحاديث عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام والتي يمكن لنا في ضوئها تسجيل ما يلي:

أوّلاً: ليست روايات البداء خبراً واحداً، بل هي: «متكاثرة مستفيضة، فلا يُعبأ بما نُقل عن بعضهم أنّه خبرٌ واحد»[٢].

بإزاء ذلك ليس المقصود منه المعنى الباطل الذي ينسب الجهل إلى الله سبحانه، لأنّ هذا ممّا يجزم العقل والنقل ببطلانه، بل له في القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام معنىً آخر ـ كما تبيّن لنا ـ.

ثانياً: تُفيد النصوص الحديثيّة بدلالة واضحة لا تخطئها العين أنّ البداء عنصر مشترك في الإيمان الديني رافق نبوّات السماء جميعاً، لم تشذّ عنه نبوّة قطّ منذ بعث الله آدم عليه السلام إلى خاتم النبيّين محمّد صلى الله عليه وآله .

---

(١) رسالتان في البداء: ص٢٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١١ ص٣٨١ .

ثالثاً: تكشف النصوص بلغة صريحة لا يشوبها إلتباس عن حذر أئمّة أهل البيت عليهم السلام ممّا ستلوكه ألسنة البعض في مخالفة البداء، فسعوا إلى توضيح الالتباس، ودرء الشبهة، واستئصال سوء الفهم من الجذور، هذا لو قُدِّر أنّ مناوءة البداء ترجع إلى سوء فهم والتباس في التلقّي فعلاً، وليس إلى غرض مبيّت وموقف مبنيّ على أساس اللجاجة والعناد![1].

المحور الثالث: موقع البداء من العلم الإلهي

من الأمور المهمّة التي ذكرها علماء الشيعة في كلامهم عن علم الله سبحانه وتعالى أنّ الدليل العقلي والنقلي إلتقيا على أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً قبل أن يوجدها، وهذا هو العلم التفصيلي بالأشياء في مقام الذات.

كما أنّه لا يشذّ عن علمه شيء في مقام العلم الفعلي، ولا تعزب عنه غائبة، بل كلّ شيء عنده في الكتاب المُبين الذي هو الكتاب المكنون واللّوح المحفوظ وأُمّ الكتاب، إذ ما من شيء لا رطبٍ ولا يابس إلّا في كتابٍ مبين، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر.

وبإزاء ما أكّده الأئمّة عليهم السلام من أنّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد في مقام الذات، ومع الإيجاد في الكتاب المُبين، كيف نوفّق بين هذه الحقيقة والبداء، بالأخصّ حين تؤخذ بنظر الاعتبار الأحاديث المستفيضة عنهم (صلوات الله عليهم) ليس في إثبات البداء وحسب، بل في أنّه من أفضل ما عُبِدَ الله به.

والجواب: إنّ من الضروري لتوضيح عدم التعارض بين ما ذُكر عن

---

(١) التوحيد: السيّد كمال الحيدري: ج١ ص٣٢٤.

علم الله تعالى بالأشياء والقول بالبداء تبيين المنطقة التي يحصل بها البداء.

فمن العلم الإلهي ما هو ذاتيّ بالأشياء قبل الإيجاد، والبداء لا يقع في هذا الضرب من العلم الذي هو عين الذات. ومن ثمّ لا مجال للتغيير فيه.

كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب ومظاهر عدّة، الأولى منها يطلق عليها مرتبة الكتاب المُبين واللّوح المحفوظ (وغير ذلك) وهذه المرتبة لا يقع فيها البداء، وهي لا تحتمل التغيّر والزيادة والنقصان، وهي أُمّ الكتاب.

لكن هناك مرتبة أخرى من العلم الفعلي أطلق عليه القرآن الكريم لوح المحو والإثبات هي التي يقع فيها البداء، وهو يتمّ أيضاً في إطار ما هو موجود في أُمّ الكتاب وبما لا يشذّ عن نطاق السُنن المكنونة التي لا تحتمل التحويل والتبديل، وبذلك لا يستدعي البداء ولا يلازم التغيّر في العلم، وإنّما التغيير في مظاهر علمه الفعلي التي تنعكس فيها تقاديره.

المحور الرابع: هل يختصّ البداء بالشيعة ؟

البداء بالمعنى الذي ذكرناه الذي لا يعني تغييراً في العلم والإرادة الإلهيّين، لا يختصّ بالشيعة وحدهم، فأحاديث الفريق الآخر مشحونة بروايات نبويّة تشير إلى الآجال المعلّقة وتأثير العمل في تغيير المصير، وبالإضافة إلى ما ذكرناه، نضيف بعض ما ورد في هذا المجال، ومنها:

١. عن السيوطي في (الدرّ المنثور) في ظلال قوله سبحانه: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ٣٩): عن عليّ رضي الله عنه أنّه سأل رسول الله ﷺ عن هذه الآية فقال له: «**لأقرنَّ عينيك بتفسيرها، ولأقرنّ عين أُمّتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف،**

يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويَقِي مصارع السوء»[١].

٢. وعنه أيضاً، عن ابن عبّاس، قال: «**لا ينفع الحذر من القدر، ولكنّ الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر**»[٢].

٣. عن ثوبان، عن رسول الله ﷺ قال: «**لا يردّ القدر إلّا الدّعاء، ولا يزيد في العمر إلّا البرّ، وإنّ الرّجل ليُحرم الرزق بالذنب يُصيبه**»[٣].

بل ورد لفظ البداء في كتبهم كما ذكرنا في حديث النبيّ ﷺ عن الأقرع والأبرص والأعمى.

في ضوء هذا الاشتراك المعنوي ـ بل حتّى اللّفظي كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى ـ تتبيّن دقّة الملاحظة التي أبداها علماء الشيعة وباحثوهم منذ القدم من أنّ النزاع حول البداء لفظيّ، وإلّا فالنصوص الروائيّة من الفريقين تؤكّد وجود ضربين من الأجل، كما هي مستفيضة في الكشف عن تأثير العمل في تغيير المصير.

يقول الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) في (أوائل المقالات) عندما يصل إلى البداء: (وليس بيني وبين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللّفظ دون سواه)[٤].

ومن المعاصرين كرّر الملاحظة ذاتها السيّد الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ) عندما كتب: (والذي أحسب أنّ النزاع في ثبوت البداء كما يظهر من أحاديث

(١) الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: ج٤ ص٦٦١.

(٢) المصدر نفسه: ج٤ ص٦٦١.

(٣) رواه ابن ماجه في سننه: ج١ ص٣٥، ح٩٠، وج٢ ص١٣٣٤، ح٤٠٢٢، كما رواه الحاكم في المستدرك: ج١ ص٤٩٣.

(٤) أوائل المقالات في المذاهب المختارات: ص٩٢ـ٩٣.

أئمّة أهل البيت عليهم السلام ونفيه كما يظهر من غيرهم، نزاعٌ لفظيّ... ومن الدليل على كون النزاع لفظيّاً استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنّه يستلزم التغيّر في علمه، مع أنّه لازم البداء بالمعنى الذي يفسّر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذي يفسّره به الأخبار فيه تعالى)[1].

مع ذلك كلّه لم يسلم الشيعة من الغائلة والتّهم تُكال لهم دون تمحيصٍ وعلم منذ الصدر الأوّل حتّى الآن، من دون أن يكلّف المشنّعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل.

ولا غرابة أن يقتفي الخلف آثار السلف ما دام الأمر يتعلّق بالشيعة، ذلك أنّ (كلّ شيء تطوّر إلّا الكتابة عن الشيعة، ولكلّ بدايةٍ نهاية إلّا الإفتراء على الشيعة، ولكلّ حكمٍ مصدره ودليله إلّا الأحكام على الشيعة)[2] كما يقول ـ بحقّ ـ المرحوم الشيخ محمّد جواد مغنية.

ونختم هذا البحث بشواهد من كلمات علماء أهل السنّة تتوافق مع ما ذكره علماء الشيعة في بيان حقيقة المعنى والمراد من البداء.

ورد في (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) للعسقلاني قوله: (بدا الله بتخفيف الدال المهملة بغير همز[3]، أي: سبق في علم الله فأراد إظهاره، وليس المراد أنّه ظهر له بعد أن كان خافياً، لأنّ ذلك مُحال في حقّ الله تعالى)[4].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١١ ص٣٨١ـ٣٨٢.

(٢) ينظر النصّ في مقدّمة الشيخ محمّد جواد مغنية لكتاب عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، تأليف السيّد مرتضى العسكري: ج١ ص١١.

(٣) وهذا احتراز منه عن إرادة البعض بتحريف اللفظ إلى بدأ الله، بحيث تتحوّل الجملة من الإضافة إلى كون الله فاعلاً.

(٤) فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ج٦ ص٦١٣.

وأيضاً نفس هذا الكلام ورد في (عمدة القاري شرح صحيح البخاري) للإمام العيني، حيث قال: (بدا لله؛ بتخفيف الدال المهملة بغير همزة، كذا ضبطه بعضهم... أي: سبق في علم الله فأراد إظهاره، وليس المراد أنّه ظهر له بعد أن كان خافياً، لأنّ ذلك مُحال في حقّ الله تعالى)[1].

وأمّا خاتمة البحث في كلام الشيعة فنذكر ما ورد في رسالة تحت عنوان (رسالتنا في البداء) تأليف العلاّمة المجدّد البلاغي، وآية الله العظمى السيّد الخوئي، وهي من إعداد السيّد محمّد علي الحكيم، وفيها: (وأمّا البداء فهو بمعنى الظهور لغةً، مأخوذ من بدا يبدو بدواً وبدواً وبداءة وبَداءً وبُدوًّا، فيقال: فلان بدا له في الرأي، أي: ظهر له ما كان مخفيّاً عنه، وفلان برز فبدا له من الشجاعة ما كان مخفيّاً عن الناس، فمعنى بدا في المثالين واحد، فالبداء المنسوب إلى الله جلّ شأنه إنّما هذا المعنى الثاني، أي ظهر لله من المشيئة ما هو مخفيّ على الناس، وهذا ما يقتضيه العقل ويشهد له صريح الأحاديث، منها:

• صحيح عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «**ما بدا لله في شيء إلّا كان في علمه قبل أن يبدو له**».

• ورواية أخرى: «**إنّ الله لم يبدُ له من جهل**».

• ورواية ثالثة: «هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال عليه السلام: **لا، من قال هذا فأخزاه الله**، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال عليه السلام: **بلى، قبل أن يخلق الخلق**».

فأين ابن تيميّة وأتباعه من كلّ هذا؟!

---

(١) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري: ج١٦ ص٦٦.

موقع ابن تيمية من فرق التجسيم

ذكرنا سابقاً بأنّه يوجد اتّجاهان في مسألة التجسيم:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه العامّ لدى علماء المسلمين عامّة، والقائل بأنّ التجسيم والتشبيه من صفات النقص ولابدّ أن ينزّه الله تعالى عنها.

الاتّجاه الثاني: وهو اتّجاه التجسيم والتشبيه.

وأصحاب هذا الاتّجاه انقسموا إلى طوائف ثلاث:

الأولى: الطائفة التي قالت وصرّحت بالتجسيم والتشبيه.

الثانية: الطائفة التي قالت بالتجسيم ونفت التشبيه، وقد أجبنا على هذه الطائفة بأنّه لا يمكن الفصل بين التجسيم والتشبيه.

الثالثة: وهي الطائفة التي لم تثبت الجسميّة ولم تنفها، ولكنّها التزمت بصفات أدّت إلى التجسيم، واستدلّوا على قولهم بأنّه لم يرِد في الكتاب والسنّة لفظ الجسم، وبالتالي لم يرِد ما ينفي وما يثبت، ومع ذلك التزموا بلوازم التجسيم من قبيل: الجهة، والمكان، والتحيّز، والصعود والنزول....

فأين موقع ابن تيميّة من هذه الطوائف؟

في الواقع أنّ ابن تيميّة يقف موقف المتردّد، فنجده تارةً مع الطائفة الثانية، وتارةً مع الطائفة الأولى. ومحلّ بحثنا هو بيان حقيقة موقف ورأي ابن تيميّة وتبيين موقعه الحقيقي، والذي هو القول بالتجسيم.

من هنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن تيميّة تدرّج في كلامه وخطا عدّة خطوات، فهو في الخطوة الأولى لم يثبت ولم ينفِ الجسميّة، وقد تعرّضنا إلى

ذلك فيما سبق.

ثمّ في الخطوة الثانية تصاعد في رأيه وقال بأنّ السلف الصالح وأئمّة المسلمين ذمّوا من نفى الجسميّة، دون أن يشير إلى أقوال الذامّين.

وهذا الرأي ورد بشكلٍ صريح في كتابه (بيان تلبيس الجهميّة)، حيث يقول: (...وقالوا أيضاً: إنّ اليد والوجه لا تكون إلّا جسماً، فيد الله ووجهه كذلك، والموصوف بهذه الصفات لا يكون إلّا جسماً، فالله تعالى جسم لا كالأجسام. قالوا: وهذا ممّا لا يمكن النزاع فيه لكن أيّ محذور في ذلك، وليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمّة وأئمّتها، أنّه ليس بجسم، وأنّ صفاته ليست أجساماً وأعراضاً؟ فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل، بنفي ألفاظ لم ينفِ معناها شرع ولا عقل، جهلٌ وضلال)[1].

فهو يريد أن يثبت الجسميّة ولكن من دون تسميتها، وكلّ ذلك فقط من أجل مغالطة القارئ وإيهامه بأنّه لا يثبت الجسميّة .

ثمّ يترقّى ابن تيميّة في الخطوة الثالثة بعد أن لم ينفِ الجسميّة ليقول بأنّ كلّ من أنكر جسميّة الحقّ سبحانه وتعالى فهو مبتلى ببدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار، وبعد ذلك يقول بأنّه لو تنزّلنا وقلنا بأنّ إثبات الجسميّة أيضاً بدعة، كما أنّ نفي الجسميّة بدعة، لكن القول بالجسميّة بدعة أقلّ من بدعة نفي الجسمية، ثمّ يترقّى ليقول بأنّ القول بالجسميّة بدعة حسنة في مقابل النفي لكونها بدعة مذمومة، ثمّ يترقّى أكثر ليقول بأنّ إثبات الجسميّة لله هي أقرب للسنّة من نفي الجسميّة.

وكلّ ذلك قاله ابن تيميّة بكلامٍ صريح في (درء تعارض العقل والنقل) وهذا نصّه:

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٣٧٣.

(وقال لكم: «فليكن هذا لازماً للرؤية، وليكن هو جسماً»، أو قال لكم: «أنا أقول إنّه جسمٌ...» لم يكن لكم أن تقولوا له: «أنت مبتدع في إثبات الجسميّة»، فإنّه يقول لكم: «وأنتم مبتدعون في نفيه»، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته، إن لم تكن أعظم، بل النافي أحقّ بالبدعة من المثبت، لأنّ المثبت أثبت ما أثبتته النصوص، وذكر هذا معاضدة للنصوص، وتأييداً لها، وموافقة لها... فإن قُدّر أنّه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخفّ من بدعة من نفى ذلك نفياً عارَضَ به النصوص... قال الشافعي: البدعة بدعتان: بدعة خالفت كتاباً أو سنّةً أو إجماعاً أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ فهذه بدعة ضلالة، وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك فهذه قد تكون حسنة، لقولة عمر: «نعمت البدعة هذه»، هذا الكلام ونحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل)[1].

فإذا كان الأمر كذلك فإنّنا نقول لابن تيميّة بأنّ الكثير من الأعمال التي يقوم بها المسلمون تعتبرها بدعة، مع أنّها لا تخالف كتاباً ولا سنّة، من قبيل زيارة القبور، والبكاء على الحسين عليه السلام، وغيرها من الشعائر.

فمع اعتقادنا الجازم بأنّها ليست بدعة، ولكن وفقاً لقول ابن تيميّة لابدّ أن نلزمه بما ألزم به نفسه من أنّ البدعة بدعتان، ولعلّ هذه الأمور من البدعة الحسنة.

لا ندري من أين لابن تيميّة مثل هذه القاعدة، ومن أين جاء بها؟ فرغم تأكيده أنّ النصوص لا تثبت ولا تنفي، نراه يصرّ على اعتبار نفاة الجسميّة عن الله سبحانه وتعالى أهل بدعة وضلالة، حيث يزعم في نفس المصدر بأنّ نفاة الجسميّة ابتلوا ببدعة الضلالة، فيقول:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ج١ ص٢٤٨ـ٢٤٩.

(ومن المعلوم أنّ قول نفاة الرؤية «أي البصريّة» والـصفات «أي العينيّـة» والعلوّ على العرش، والقائلين بأنّ الله لم يـتكلّم... ونفـيهم ذلـك لأنّ إثبـات ذلك تجسيم، هو إلى مخالفة الكتاب والسنّة والإجماع الـسلفي والآثـار أقـربُ من قول مَنْ أثبت ذلك وقال ـ مع ذلـك ـ ألفـاظ يقـول: إنّهـا توافـق معنـى الكتاب والسنّة، لا سيّما والنفاة متّفقـون عـلى أنّ ظـواهر النـصوص تجـسيم عندهم، وليس عندهم بالنفي نصّ، فهم ـ أي النافون ـ معترفون بـأنّ قـولهم هو البدعة وقول منازعيهم أقربُ إلى السنّة)[1].

وإلى هنا تبيّن للقارئ الكريم بشكلٍ تفصيلي أنّ ابن تيميّـة يعتقـد بـأنّ الله سبحانه جسم، وصفاته أعراض جسميّة، وإذا قال قائـل بـأنّ نفـي الجـسميّة بدعة وكذلك إثبات الجسميّة بدعة، فالجواب عنده أنّ بدعة القول بالجـسميّة بدعة أخفّ من بدعة القول بنفي الجسميّة، بل هي بدعة حسنة.

ثمّ ينتقل ابن تيميّة إلى خطواته الأخيرة في تأكيده على التجسيم، وإنـا وإن كنّا قد نقلنا سابقاً تصريحات وأقوالاً صادرة عنه تشير إلى ذلـك، ولكنّنـا هنـا نودّ أن نبيّن استدلاله على هذه العقيدة من خـلال تقـسيمه للموجـود الأعـمّ من كونه واجب الوجود أو ممكن الوجود، أو كونه خالقاً أو مخلوقاً، أو فقـيراً أو غنيّاً، فهذا الموجود إمّا هو جسم أو قائم بالجـسم، والله تعـالى لا يمكـن أن يكون قائماً بجسم لأنّه يكون محتاج إلى محلّه، فيثبت أنّه جسم.

يقول في (بيان تلبيس الجهميّة): (ويقولون: «بل قامت القواطـع العقليّـة على نقيض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جـسماً، ومـا لا يكون جسماً لا يكون إلّا معدوماً»، ومن المعلوم أنّ هذا أقـرب إلى الفطـرة

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٢٤٩.

والعقول من الأوّل)[١].

وحاصل كلامه أنّه ما من موجود إلّا وهو جسم، وما لا جسميّة لـه فهـو معدوم، وإن قلت لابن تيميّة بأنّ لازم هذا الكلام أن يكـون الله حادثـاً، لأنّ كلّ جسم فهو حادث، سيقول لك: لا نوافق على أنّ كلّ مـا هـو جـسم فهـو حادث لأنّ الأجسام تنقسم إلى قـسمين؛ فمنهـا حـادث وهـي المخلوقـات، وقسم منها قديم وهو الله، فالله تعالى بحسب رأي ابن تيميّة جسمٌ قديم.

في تلبيس الجهميّة أيضاً: (فأقول: إذا كانت هذه الحجّة التي عارضـتموني بها مستلزمة لكون بعض الأجسام قديمة، من غير أن تعيّن جـسماً، أمكـن أن يكون ذلك الذي يعنونـه، بأنّـه الجـسم القـديم هـو الله سـبحانه، كـما يقولـه المثبتون، وأنّ ذلك هو ملازم لقولنا إنّه موصوف وقائم بنفـسه ونحـو ذلـك، فتكون هذه الحجّة التي عارضتم بها، دلـيلاً عـلى أنّ الله تعـالى جـسم بـالمعنى الذي ذكرتموه)[٢].

ثمّ يقول في موضعٍ آخر من نفس الكتاب: (في الوجه العـاشر: إذا كانـت إحدى هاتين المقـدّمتين الـضروريّتين تـستلزم أنّـه مبـاين للعـالم، والأخـرى تستلزم أنّه جسم، فقد ثبت بموجب هـاتين المقـدّمتين صـحّة قـول القـائلين بالجهة، وقول القائلين بأنّه جسم وكونه جسماً يستلزم القول بالجهة... وقـول القائلين بالجهة يستلزم أيضاً القول بالجسم كما تقولون أنتم)[٣].

وفي كتاب (التسعينيّة) يعتبر ابن تيميّة أنّ نفـي الجـسميّة هـو قـول أهـل الباطل، وينسب إلى البعض آراء لا يعتقدون بها حيث يقول:

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٣٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١ ص٤٠١.

(٣) المصدر نفسه، ج١ ص٤٠٢.

(قال أبو عبد الرحمن: سمعت أبي يقول: قلت لأبي العبّاس: ما التوحيد؟ قال: توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل: الخوض في الأعراض والأجسام).

وهذا الكلام كما ترى هو لأبي عبد الرحمن، ولكن ابن تيميّة يعلّق عليه بالقول: (هذا موافق لما تقدّم، فبيّن ـ أبو عبد الرحمن ـ أنّ الخوض في الجسم والعرض ونفي ذلك، وجعل ذلك من التوحيد هو من قول أهل الباطل)[1].

وجملة (ونفي ذلك) يضيفها ابن تيميّة إلى كلام أبي عبد الرحمن وهي غير موجودة، لأنّه ـ أي ابن تيميّة ـ يريد أن يقول بأنّ نفي الجسميّة هو قول أهل الباطل ويجعل كلام أبي عبد الرحمن مستنداً لذلك.

وإذا كان نفي الجسميّة قول أهل الباطل، فما هو قول أهل الحقّ، أم أنّ إثبات الجسميّة أيضاً هو قول أهل الباطل؟ وهذا محال لأنّه يلزم منه ارتفاع النقيضين.

ومن هنا تجد أنّ ابن تيميّة لا يثبت ولا ينفي، ويتهرّب من ذلك بالقول فقط إنّ نفي الجسميّة هو قول أهل الباطل.

ثمّ يتابع القول: (وجعل ذلك من التوحيد هو من قول أهل الباطل، فكيف بمن جعله أصل الدِّين [أي جعل نفي الجسميّة من أصل الدِّين] كما قال شيخ الإسلام ـ أي: أبو إسماعيل الهروي ـ)[2].

أولوية أبحاث التجسيم على غيرها من الأبحاث

قد يقال: ما هو السبب في طرحكم لمسألة التجسيم والحَدّ، مع أنّ هناك

(١) التسعينيّة: ج٣ ص٧٨٩ـ٧٩٠.

(٢) نفس المصدر.

مسائل ذات أولويّة أكثر وهي مورد نقاش دائم ومستمرّ، مثل مسألة التوسّل والشفاعة والاستغاثة وزيارة القبور، أفلم يكن من الأولى طرح هذه المسائل؟

والجواب: إنّ هذه المسائل وإن كان البعض يحاول إعطاءها مزيد أهمّية، لكنّها ليست بأهمّية مسائل التجسيم والحدّ والتحيّز والمكان بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ، وذلك أنّ أصل الدِّين هو في معرفة توحيد الأسماء والصفات، وإذا لم تتمّ معرفة الله سبحانه وتعالى من خلال أسمائه وصفاته فلا قيمة لأيّ عبادة، ولا قيمة لأيّ توحيد آخر.

وهذه المسائل هي من قبيل الصلاة وكونها عمود الدِّين، وإن قُبلت قُبِل ما سواها، وإن ردّت رُدّ ما سواها، كذلك معرفة الله تعالى فإنّها الأصل في جميع المعارف الدينيّة، فإذا كانت المعرفة صحيحة فكلّ ما يترتّب عليها يكون صحيحاً، وهكذا العكس لو كانت باطلة.

وقد خرج الإمام الحسين عليه السلام يوماً إلى أصحابه فقال لهم: «**أيّها النّاس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق الخلق إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة غيره**»[1].

ومن تداعيات عدم المعرفة بالله وآثاره أنّ الإنسان قد يُشرِك بالله وهو لا يعلم أنّه مشرك، وعند ذلك يكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الله لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ**﴾ (النساء: ٤٨، و١١٦).

وهذا المعنى يؤكّد عليه ابن تيميّة نفسه وأتباعه، بل كلّ علماء المسلمين، ولذلك ننقل بعض ما ورد عنه لكي نؤكّد للقارئ الكريم ضرورة عدم

---

(١) بحار الأنوار: ج٥ ص٣١٢.

انشغاله بالقضايا الفرعيّة كالشفاعة والتوسّل والاستغاثة وصرف العنان إلى ما هو أهمّ من ذلك بكثير.

المورد الأوّل: يقول ابن تيميّة في كتاب (الفتاوى الحمويّة الكبرى) في سؤالٍ وجواب: (سأله سائل فقال السائل: ما قولكم في آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥)، ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ (فصّلت: ١١)... إلى غير ذلك من الأحاديث؟ وما قالت العلماء وأبسطوا القول في ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى.

فأجاب: فإنّ معرفة هذا ـ أي الأسماء والصفات ـ أصل الدِّين وأساس الهداية، وأفضل ما اكتسبته القلوب، وحصّلته النفوس، وأدركته العقول)[١].

المورد الثاني: يقول ابن قيم الجوزية في كتاب (الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة): (وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم: معرفة المعبود سبحانه بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تنبني مطالب الرسالة جميعها... فأساس دعوة الرسل «صلوات الله وسلامه عليهم» معرفة الله سبحانه بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، ثمّ يتبع ذلك أصلان عظيمان:

أحدهما: تعريف الطريق الموصلة إليه، وهي شريعته المتضمّنة لأمره ونهيه.

الثاني: تعريف السالكين ما لهم بعد الوصول إليه من النعيم الذي لا ينفد...

وهذان الأصلان تابعان للأصل الأوّل وهو معرفة الله سبحانه وتعالى)[٢].

المورد الثالث: ما يقوله أحد أعلام الوهّابية المعاصرين وهو الشيخ محمّد صالح العثيمين في كتاب (القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى):

---

(١) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص١٧٥ـ١٧٧.

(٢) الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة: ج١ ص١٥٠ـ١٥١.

(وتوحيد الأسماء والصفات... فمنزلته في الدِّين عالية وأهمّيته عظيمة، ولا يمكن أحداً أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتّى يكون على علمٍ بأسماء الله تعالى وصفاته، ليعبده على بصيرة... وهذا يشمل دعاء المسألة ودعاء العبادة، فدعاء المسألة: أن تقدّم بين يدي مطلوبك من أسماء الله تعالى ما يكون مناسباً... ودعاء العبادة أن تتعبّد لله بمقتضى هذه الأسماء...)[١].

المورد الرابع: ما يقوله ابن باز في (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة):

(هناك طائفة من المنتسبين للدعوة الإسلاميّة يرون عدم التحدّث عن توحيد الأسماء والصفات بحجّة أنّه يسبّب فرقة بين المسلمين ويشغلهم عن واجبهم وهو الجهاد الإسلامي، ما مدى صحّة تلك النظرة؟)

يقول ابن باز في الجواب: (هذه النظرة خاطئة... فالواجب على أهل العلم والإيمان أن ينشروا أسماءه وصفاته وأن يذكروها في خطبهم ومؤلّفاتهم ووعظهم وتذكيرهم؛ لأنّ الله سبحانه بها يُعرف وبها يُعبَد، فلا تجوز الغفلة عنها ولا الإعراض عن ذكرها بحجّة أنّ بعض العامّة قد يلتبس عليه الأمر، أو لأنّ بعض أهل البدع قد يشوّش على العامّة في ذلك، بل يجب كشف هذه الشبهة وإبطالها وبيان أنّ الواجب إثبات أسماء الله على الوجه اللائق بالله جلّ وعلا من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل...)[٢].

فمعرفة الله سبحانه ضروريّة وأساسيّة لدى جميع الفرق والمذاهب، ونحن نبحث في أسماء الله وصفاته، ومن صفاته كونه جسماً أو ليس بجسم، وعلى أساس القول بالجسميّة أو نفيها يترتّب الأثر الكبير للعبادة الصحيحة

---

(١) شرح القواعد المُثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: ص٢٠ـ٢٢.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، مصدر سابق.

والفاسدة.

وإننا في أبحاثنا هذه ـ كما يتلمّس القارئ الكريم ـ لا نتّهم ابن تيميّة على أساس جملة أو قول له في موردٍ معيّن، بل منهجنا في البحث هو متابعة أقواله في جميع ما كتبه أو ورد عنه، وذلك من أجل أن لا يجد أحد أيّة ثغرة والقول بأنّنا نقتطع ونجتزئ من كلماته ونجعل منها مبرّراً للتحامل عليه.

خلاصة نظرية ابن تيمية في التجسيم

بعد هذا العرض التفصيلي لما قاله ابن تيميّة في مسألة التجسيم يمكن إيجاز نظريّته وآرائه في هذه المسألة بنقاطٍ ثلاثة:

النقطة الأولى: يعتقد ابن تيميّة أنّ كلّ موجود إذا كان قائماً بنفسه فهو جسم، وإن لم يكن جسماً فهو معدوم، والله سبحانه وتعالى موجود قائم بنفسه لا بغيره لأنّه حيّ قيّوم، ومعنى القيّوم هو القائم بنفسه وبذاته والمقوّم لغيره. فالنتيجة هي أنّ الله سبحانه وتعالى جسم.

وهذا ما صرّح به ابن تيميّة في (بيان تلبيس الجهميّة) بقوله: (ومعلوم أنّ كون البارئ ليس جسماً، ليس هو ممّا تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدّمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدّمات بيّنة في الفطرة، بل بمقدّمات فيها خفاء وطول، وليست مقدّمات بيّنة، ولا متّفقاً على قبولها بين العقلاء... وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون إلّا معدوماً، ومن المعلوم أنّ هذا أقرب إلى الفطرة والعقول من الأوّل)[1].

فإذن إثبات الجسميّة عنده أقرب إلى الفطرة والعقول من نفيها.

وكذلك يقول: (وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّة، مثل: الوجه

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٣٥٩.

واليد، وذلك يقتضي التجزئة والتبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً، فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمّة وأئمّتها...)[١].

ويقول أيضاً في نفس الكتاب: (وقالوا إنّ اليد والوجه لا تكون إلّا جسماً... قالوا وهذا ممّا لا يمكن النزاع فيه... وأنّ صفاته...)[٢]. وقد أشرنا إلى كلامه هذا سابقاً فراجع.

النقطة الثانية: أنّ ابن تيميّة يجيب عن إشكالٍ مفاده: بأنّ القول بأنّه جسم يفيد أنّه تعالى حادث، وإذا كان حادثاً لا يكون قديماً، وإذا بَطُل قدمه ثبت حدوثه وبطلت أزليّته ودوامه.

ويجيب بأنّنا لا نقبل أنّ كلّ جسم حادث، بل الأجسام تنقسم إلى قسمين: أجسام حادثة وهي السماوات والأرض وغيرها، وجسم قديم وهو الله سبحانه وتعالى.

وذكر ابن تيميّة هذا المعنى في كتاب (بيان تلبيس الجهميّة) فقال:

(وإنّما دلّت على قِدِم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا ممّا يمكنني التزامه، فإنّه من المعلوم أنّ طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل، لا يقولون بحدوث كلّ جسم... فأقول: إذا كانت هذه الحجّة التي عارضتموني بها مستلزمة لكون بعض الأجسام قديمة، من غير أن تعيّن جسماً، أمكن أن يكون ذلك الذي يعنونه، بأنّه الجسم القديم هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون...)[٣].

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص٢٥١.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٣٧٣.

(٣) المصدر نفسه: ج١، ص٣٩٩ـ٤٠١.

النقطة الثالثة: أنّ ابن تيميّة يصرّح في مواضع متعدّدة بأنّ إثبات الجسميّة بدعة وكذلك نفي الجسميّة، ولكنّه يخرج عن هذا المبدأ ويثبت الجسميّة بشكل واضح وصريح؛ يقول في (بيان تلبيس الجهميّة): (إنّ لفظ الجسم والعرض والمتحيّز ونحو ذلك ألفاظ اصطلاحيّة، وقد قدّمنا غير مرّة أنّ السلف والأئمّة لم يتكلّموا في ذلك، في حقّ الله لا بنفي ولا إثبات، بل بدّعوا أهل الكلام بذلك وذمّوهم غاية الذمّ)[(١)].

وعندما التفت ابن تيميّة إلى ذلك مع كونه يثبت الجسميّة حاول حلّ هذه الإشكاليّة في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) من خلال الجواب بأنّه ليس كلّ بدعة ضلالة، فالبدعة على قسمين: بدعة ضلالة، وبدعة حسنة، وإثبات الجسميّة ليس بدعة ضلالة، بل بدعة حسنة.

وقد صرّح بهذا الكلام في الكتاب المذكور، وحيث إنّنا نقلنا كلامه فيما تقدّم لا نعيده، فراجع[(٢)].

وهذا هو مبنى ومعتقد كلّ من تبع ابن تيميّة وأيّد منهجه، وعلى رأسهم أتباع محمّد بن عبد الوهّاب الذي يعتبر امتداداً لنهج ابن تيميّة كما يقول صاحب كتاب (السبائك الذهبيّة بشرح العقيدة الواسطيّة): (والواقع أنّ دعوة الشيخ محمّد امتدادٌ لدعوة الشيخ ابن تيميّة وأثرة من آثارها... لا نزال نميّز بين أهل التوحيد والسنّة في محبّة ابن تيميّة، فمن كان يبغضه عرفنا أنّه ليس من أهل التوحيد ولا من أهل السنّة، ومن كان يحبّه عرفنا أنّه من أهل التوحيد والسنّة)[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٣٧٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج١ ص٢٤٨ـ٢٤٩.

(٣) السبائك الذهبية: ص٣٩.

وهؤلاء لم ينكروا هذا المعتقد من ابن تيميّة، بل حاولوا الدفاع عنه بكلّ الوسائل بعدما شاهدوا النقد الموجّه لهذه المنظومة العقديّة التي أسّسها ابن تيميّة في مسألة التشبيه والتجسيم، وخير شاهد على ذلك: كتاب (منهج شيخ الإسلام ابن تيميّة في تقريره عقيدة التوحيد) لإبراهيم بن محمّد بن عبد الله البريكان حيث يقول: (نسبة التشبيه والتجسيم لابن تيميّة، وهي من أعظم خصال النقد الموجّه لابن تيميّة، وذلك لأنّها موجّهة لاعتقاده في باب الصفات جملةً وتفصيلاً...).

ثمّ يبدأ بالمناقشة والدفاع عنه، إلى أن يقول: (وفيما تقدّم تبيّن لنا أنّ هذه الدعوى ـ أي دعوى التشبيه والتجسيم ـ منقوضة من أصلها، وقد تتبّعت ما بين يديَّ من كتب ابن تيميّة فلم أظفر بكلمة واحدة لا نصّاً ولا ظاهراً تدلّ على التشبيه المذموم شرعاً)[1].

وفي الواقع أنّه من المؤسف أن يكتب بعضهم رسائل جامعيّة كالبريكان، وهو لا يستطيع التمييز بين التشبيه والتجسيم، وبدلاً من الدفاع عن ابن تيميّة أوقع نفسه في محذورٍ آخر إذ ابتدع شبهةً أخرى عندما اعتبر أنّ هناك تشبيهاً مذموماً باعتبار أنّ ذلك يفيد أنّ هناك تشبيهاً ممدوحاً!!

ونحن نضع كلام ابن تيميّة في (درء تعارض العقل والنقل) الذي لا ينفي فيه التجسيم، ولا ينفي التشبيه الممدوح، وأيضاً يفرّق فيه بين مسألتي التشبيه والتجسيم، حيث يقول: (وفي الجملة: الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر، فإنّ الأوّل دلّ على نفيه الكتاب والسنّة وإجماع السلف والأئمّة، واستفاض عنهم الإنكار على

---

(١) منهج شيخ الإسلام ابن تيميّة في تقرير عقيدة التوحيد: ج٢ ص٧٨٣.

المشبّهة، فأمّا الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما بدعة ليس لها أصل)[١].

ولكي لا يقع القارئ في الالتباس نشير إلى أنّ ابن تيميّة حاول الفرار من محذور التشبيه بالقول بعدم وجود ملازمة بينهما، ولكن في الحقيقة والواقع سنثبت لاحقاً أنّه هناك ملازمة بين الأمرين، ولا يمكن التفكيك بينهما.

فالقول بالجسميّة ملازمٌ للعجز والحدوث، ومجرّد أن يثبت عند ابن تيميّة أنّ الله تعالى جسم حتّى بإضافة «لا كالأجسام» فهذا إثبات للتشبيه أيضاً.

وهذا ما أشار إليه ا لدكتور جابر بن إدريس في كتاب (مقالة التشبيه وموقف أهل السنّة) حيث يقول: (ويدخل في معنى التشبيه أيضاً وصف الله تعالى بصفات النقص الخاصّة بالمخلوق)[٢]، ومعنى ذلك أنّه إذا ثبت أنّ هناك صفة خاصّة بالمخلوق ونسبناها إلى الله تعالى، فلا يلزم منه فقط التجسيم بل يلزم التشبيه أيضاً.

ولا يكتفي ابن تيميّة بهذا القول بل ينسبه إلى جماهير أهل الإسلام، ويقول عنهم جميعاً بأنّهم من القائلين بالتجسيم، وهذه واحدة من أعظم هفواته بل افتراءاته على المذاهب الإسلاميّة التي سنرى لاحقاً أنّها تُنكر عليه نظريّاته وأقواله.

يقول ابن تيميّة في (بيان تلبيس الجهميّة): (... وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّة مثل الوجه واليد، وذلك يقتضي التجزئة أو التبعيض، أو أنّهم وصفوه بما يقتضي أن يكون جسماً، فيقال له: لا اختصاص للحنابلة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ج٢، ص٤٠٥.

(٢) مقالة التشبيه وموقف أهل السنّة منها: ج١، ص٨٢.

بذلك، بل هو مذهب جماهير أهل الإسلام)[١].

ولكن علماء السنّة لم يرتضوا هذه النسبة، ونحن وإن كنّا سنشير إلى كلماتهم لاحقاً، لكنّنا نكتفي هنا بذكر مورد واحد من مواقف علماء السنّة، ولواحد من أئمّتهم المعاصرين، ومن مدرسة الأزهر الشريف، وذلك في كتاب (فتاوى الإمام عبد الحليم محمود) وفيه:

(والموقف ـ أي من الأسماء والصفات ـ الذي يقفه من أراد متابعة السلف الصالح إذن، تجاه كلمات الصورة واليد، والنزول، إنّما هو الإيمان بها مع التنزيه لله تعالى عن الجسميّة وتوابعها، وليس معنى ذلك أنّ هذه الألفاظ معطّلة عن المعنى، بل لها معنى يليق بجلال الله وعظمته، ممّا ليس بجسم، ولا عرض في جسم... هذا هو مذهب السلف في الصفات، وهو مذهب لا يثير جدلاً ولا خصومة، وليس من طبيعته ذلك، إنّه مذهب العبوديّة الصحيحة، وهو المذهب الذي يتمذهب به كلّ من عنده نزعة التديّن السليمة، وهو مذهب الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل والسلف الصالح، ومن الطبيعي أن يكون مذهب الفرقة الناجية)[٢].

فلماذا يصدّق الناس ابن تيميّة في قوله بأنّ التجسيم مذهب جماهير الإسلام، ولا يُصدَّق الإمام عبد الحليم محمود؟!

أتباع ابن تيمية ورأيهم في التجسيم

بحثنا في هذه الفقرة سنتناول فيه موقف أتباع مدرسة ابن تيميّة من القول بالتجسيم، لنرى أنّهم وافقوه على معتقداته أم لا؟

---

(١) المصدر نفسه: ج٢ ص٧٨٣ ـ ٧٨٩.

(٢) فتاوى الإمام عبد الحليم محمود: ج١ ص٨٩ـ٩٠.

عندما نراجع تراث علماء المسلمين نجد أنّ هناك مجموعة منهم آمنت بما آمن به ابن تيميّة، وهم بالتحديد تلامذته وأتباع المذهب الوهّابي الذين تبنّوا عمليّة الترويج لأفكاره في العالم الإسلامي بذريعة أنّه رأي أهل السنّة والجماعة.

أمّا عندما نرجع إلى سائر المدارس الإسلاميّة السنيّة، والمراكز الدينيّة التابعة لهذا المذهب، فلا نراها كذلك؛ كما هو حال علماء مصر والسودان وماليزيا وأندونيسيا والعراق وسائر دول الخليج إلى عُمان بمختلف اتّجاهاتهم ومدارسهم العقديّة والفقهيّة.

ومن أولئك الذين التزموا مباني ونظريّة ابن تيميّة في مسألة التجسيم نذكر الموارد التالية:

المورد الأوّل: ما ورد في كتاب (الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة) تصنيف ابن قيم الجوزية، حيث يقول بعد نقله لأقوال أصحاب نظريّة التجسيم وأقوال النفاة: (فلو كان خصومكم [أي خصوم المنزّهين لله عن الجسميّة] كما زعمتم ـ وحاشاهم ـ كانوا مشبّهة، ممثّلة، مجسّمة، لكانوا أقلّ تنقّصاً لربّ العالمين، وكتابه، وأسمائه، وصفاته، منكم بكثير كثير. لو كان قولهم يقتضي التنقّص، فكيف وهو لا يقتضيه، ولو صرّحوا به فإنّهم يقولون نحن أثبتنا لله غاية الكمال، ونعوت الجلال، ووصفناه بكلّ صفة كمال، فإن لزم من هذا تجسيم أو تشبيه لم يكن هذا نقصاً، ولا عيباً، ولا ذمّاً، بوجهٍ من الوجوه، فإنّ لازم الحقّ حقّ)[1].

فانظروا إلى هذا الاستدلال العقيم والبائس من الناحية المنطقيّة

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة: ج١ ص٢٦٣.

والفلسفيّة، فمتى نستطيع القول بأنّ هذا اللازم حقّ لأنّ الملزوم حقّ؟ فهل إذا كان اللازم باطلاً وهو الجسميّة نكتشف منه بالكشف الإنّي أنّ الملزوم حقّ؟

وهل هذا إلّا منتهى الجهل وعدم المعرفة بالقواعد العقليّة والمنطقيّة، أو القواعد السليمة للتفكير ؟

المورد الثاني: ما ورد في كتاب (شرح العقيدة الواسطيّة) لأحد أعلام الوهّابية المعاصرين الشيخ محمّد بن صالح العثيمين الذي يقول: «قوله ﴿**اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾، قوله استوى بمعنى: علا».

ثمّ إنّه يصرّح بأنّ هذا العلوّ حسّي لا معنوي (والدليل على ذلك كلمة «على»؛ لأنّ «على» لا تستعمل في استوى إلّا في إثبات العلوّ المادّي).

ثمّ يعرّف لنا العرش بقوله: (هو ذلك السقف المحيط بالمخلوقات، ولا نعلم مادّة هذا العرش لأنّه لم يرِد عن النبيّ ﷺ حديث صحيح يبيّن من أين خُلق هذا العرش)[1].

وهذا إقرارٌ صريح بأنّ العرش مخلوق مادّي، ولكنّنا نجهل طبيعة المادّة التي خُلق منها.

والسؤال الموجّه إلى العثيمين: قبل أن توجد السماوات والأرض هل كان هناك شيء قبل أو مع الله حتّى يخلق العرش منه؟

ومن هنا نجد أئمّة أهل البيت عليهم السلام يعبّرون عن خلق الله تعالى للأشياء بالقول: إنّه لا من شيء خلق الأشياء، أو بقولهم: ابتدعها؛ لأنّ معنى البديع أنّه خلقها لا من مادّة سابقة، ولا على صورة سابقة.

ثمّ يقول العثيمين: (لكنّنا نعلم أنّه أكبر المخلوقات التي نعرفها). والأكبريّة والأصغريّة هي وصف للأجسام، وإلاّ فما ليس بجسم لا يوصف

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٣١٧.

بذلك؛ مثل أن تقول: علم زيد أكبر من علم عمرو، لأنّ العلم صفة معنى لا صفة عين.

ثمّ يعرّف العرش بقوله: (وأصل العرش في اللغة: السرير الذي يختصّ به الملك، ومعلوم أنّ السرير الذي يختصّ به الملك يكون سريراً عظيماً ضخماً لا مثيل له. فإن سألت ما معنى الاستواء عندهم؟ فمعناه: العلوّ والاستقرار... فعندنا في هذا جوابٌ آخر، أن نقول: إنّ العلوّ نوعان: علوّ حسّي كاستوائنا على السرير، وعلوّ معنوي بمعنى السيطرة والغَلَبة، أمّا قولكم إنّه يلزم من تفسير الاستواء بالعلوّ، فجوابه كلّ شيء يلزم من كتاب الله وسنّة رسوله فهو حقّ، ويجب علينا أن نلتزم به... فإذا ثبت أنّه لازم فليكن ولا حرج علينا إذا قلنا به)[1].

ثمّ يناقش في معنى الجسم الممتنع وصف الله تعالى به فيقول: (إن أردتم بالجسم الذي قلتم يمتنع أن يكون الله جسماً، الجسم المركّب من العظام واللّحم والدم وما أشبه ذلك، فهذا ممتنع على الله)[2].

ونسجّل على الشيخ العثيمين ملاحظتين:

الأولى: أنّ هذا الذي قاله لم يرِد فيه نفيٌ لا في كتابٍ ولا سنّة ولا من السلف، لذا لابدّ أن لا يتكلّم به وفقاً لمبانيه، ونحن عندما اعتقدنا وقلنا بأنّ الله ليس بجسم، قالوا لنا: أنتم أهل بدعة؛ لأنّ السلف الصالح لم يقل به. إذن فقولهم مشابه لقولنا في أنّ كليهما لم يقل به السلف الصالح، فلماذا نحن أهل بدعة وأنتم لستم كذلك؟

الثانية: كما قالوا بأنّ الله جسم لا كالأجسام، لماذا لا يلتزمون هنا بالقول

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٢١.

بأنّ الله لحمٌ لا كاللحوم، ودمٌ لا كالدِّماء وغير ذلك؟!

ويتابع العثيمين: (وأمّا أدلّة نفاة الرؤية العقليّة، فقالوا: لو كان الله يُرى لزم أن يكون جسماً، والجسم ممتنع على الله لأنّه يلزم التشبيه والتمثيل، والردّ عليهم: إنّه إن كان يلزم من رؤية الله أن يكون جسماً فليكن ذلك، لكنّنا نعلم علم اليقين أنّه لا يماثل أجسام المخلوقين)[1].

فهل مثل هذا الكلام هو كلام من يفقه القرآن ويتدبّر معانيه، أم هو من كلام من قال فيهم القرآن: ﴿**أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾؟!

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (الرياض النديّة على شرح العقيدة الطحاويّة) للإمام القاضي علي بن علي بن محمّد بن أبي العزّ الدمشقي، وتعليق الدكتور عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبريل، وفيه يقول الشارح والمعلّق على الكتاب: (ثمّ ذكر أنّ الله تعالى فوق العرش، وأنّ العرش يئطّ به أطيط الرَّحل، يعني أنّه تعالى فوق العرش).

فالنتيجة هي أنّه تعالى محمول، ومحمول اسم مفعول، فيكون محتاجاً، وهذا من حيث الاستعمال اللّغوي يدلّ على النقص.

ويتابع المعلّق القول: (قرأت لبعض المبتدعين ـ وهم النافون للجسميّة ـ لمّا تكلّموا ونقلوا أثراً يخالف معتقداً على تفسير قوله تعالى: ﴿**تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ**﴾ فنقل عن ابن عبّاس رضي الله عنه قال: تكاد السماوات تتفطّر من ثقل الربّ تعالى، فكبرت هذه الكلمة عند هذا الجهمي، فقال من هيبته، أنظر كيف صرف هذا الأثر عن الظاهر وجعل المراد من الثقل الهيبة، لأنّه لا يدين بأنّ الله تعالى فوق السماوات، ولا يدين أنّ السماوات تتفطّر من

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٣٢٠.

ثقله، ويكذّب أيضاً ما ورد في الحديث أنّ العرش يئطّ به)[١].

وبعيداً عن كلّ البراهين العقليّة التي تتنافى مع هـذا الكـلام المتقـدّم، لـو جئنا إلى علماء الفيزياء وسألناهم عن الموجود الذي له وزن وثقل هـل يمكـن أن يكون أبديّاً، أزليّاً، صمديّاً، أحـداً؟ فهـل هـؤلاء يقبلـون أن لا يكـون الله كذلك حتّى يصفوه بمثل هذه الأوصاف، وهل لمجرّد الاختلاف معهم يُتّهم الإنسان بأنّه جهميّ معطّل، ومكذّب للأحاديث؟

المورد الرابع: ما ورد في كتاب (جواب الاعتراضات المصريّة عـلى الفتيـا الحمويّة) والكتاب من تأليف ابن تيميّة ومن تحقيق محمّد عزيز شمس، وهـذا الكتاب يعتبر من كتبه الأساسيّة، ولكنّه ناقص كما يقولون.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ الكتاب كان في أربعة مجلّدات، ويعدّ من المؤلّفات الكبار للشيخ، وقد أحال عليه في كتبه الأخرى، ويعتبر بيان تلبـيس الجهميّـة تتمّة لمباحثه، وكتابٌ هذا شأنه لابدّ أن يكون من أهمّ مؤلّفاته في باب العقيـدة وبيان مذهب السلف في الصفات.

يقول محقّق الكتاب: (وهو إن قال ظاهر النصوص أنّ صانع العالم متميّـز عن المخلوقات بائن عنها، وأنّ ذاته وحقيقته فوق حقيقة المخلوقات وذواتهـا بحيث يرفع الناس أبصارهم وأيـديهم إليـه، تعـرج الملائكـة والـروح إليـه، وعرج بالرسول إليه وتصعد أرواح العباد، وأنّ النـاس يمكـن أن يـروه يـوم القيامة بأبصارهم فوق رؤوسهم، ويشيرون إليـه بأبـصارهم وأيـديهم، وأنّـه فوق الأمكنة كلّها، وأنّه خلق آدم بيديه اللّتين هما اليدان، وأنّـه اسـتوى فـوق العرش فارتفع عليه وعلا عليه، وذاته فوق ذات العرش ونحو ذلك... وهـو

---

(١) الرياض النديّة على شرح العقيدة الطحاويّة: ج٣ ص٣٧ـ٣٩.

إن قال... قلنا: هذا مسلّم...)[١].

فالمعلّق يسلّم جدلاً ومطلقاً، ولا يوجد عنده بحث في أنّه تعالى جسم أو ليس بجسم، ويثبت أنّه تعالى له مكان وجهة وأنّه في موضع معيّن.

المورد الخامس: ما ورد في كتاب (مجموع فتاوى الشيخ العثيمين)، وفيه: (وسُئل: أيّهما الأولى: التعبير بالتمثيل، أم التعبير بالتشبيه؟ فأجاب قائلاً: التعبير بالتمثيل خيرٌ من التعبير بالتشبيه لوجوه ثلاثة.. والوجه الثاني: أنّ التشبيه لا يصحّ نفيه على الإطلاق، لأنّه ما من شيئين إلّا وبينهما قدرٌ مشترك)[٢].

فهو يرى أنّ بيننا وبين الله يوجد قدرٌ مشترك، ومع كونه تعالى ليس كمثله شيء، إلّا أنّ المهمّ عند أصحاب التجسيم القول: بلا تمثيل وبلا تشبيه.

وإلى هنا ثبت لنا من كلمات هؤلاء أنّهم يقولون: نثبت اليد والإصبع والقدم والوجه والرِّجل والجلوس والقعود والقيام والثقل ولكن بلا تعطيل ولا تحريف وبلا تمثيل وبلا تكييف.

ولمراجعة هذه المصطلحات ومعرفة المراد منها يمكن الرجوع إلى كتاب (عقيدة السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنّة وأصحاب الحديث والأئمّة) تأليف الإمام الصابوني؛ يقول في حاشية الكتاب: (التشبيه على قسمين؛ الأوّل: تشبيه المخلوق بالخالق... والثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق...).

ثمّ يقول: (التحريف هو التأويل، والمراد بالتكييف تعيين كُنه الصفة، والمراد بالتعطيل جحد الصفات ـ أي إنكار الصفات الثابتة لله تعالى ـ)[٣].

---

(١) آثار شيخ الإسلام ابن تيميّة، رقم: ١٦، جواب الاعتراضات المصريّة على الفتيا الحمويّة لشيخ الإسلام ابن تيميّة: ص١٥١.

(٢) مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج١ ص١٧٩.

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث: ص١٦٢ـ١٦٣.

موقف ابن تيمية من علماء أهل السنة

جرت محاولات حثيثة من أتباع ابن تيميّة لتصويره على أنّه يمثّل الوجه الحقيقي لمدرسة الصحابة وأهل السنّة والجماعة، ولذلك أعطوه ألقاباً وتسميات للإعلاء من شأنه بين الناس، مثل شيخ الإسلام والعلّامة والإمام وغير ذلك.

وفي بعض الأحيان جعلوه الميزان الحقيقي للدِّين، فمن أحبّه كان على طريق أهل السنّة والجماعة، ومَن أبغضه لم يكن كذلك.

والسؤال المطروح هو: هل مدرسة ابن تيميّة مدرسة مستقلّة عن أهل السنّة، أم هي المدرسة ذاتها ولا تختلف عنها إلّا في بعض الأُمور؟

والجواب: إنّ الوهّابية وأتباعها عندما وجدوا أنّ العالم الإسلامي بعقيدته وفقهه يسير باتّجاه معاكس لاتّجاهاتهم ومعتقداتهم، حاولوا التسويق والترويج لابن تيميّة ومحمّد بن عبد الوهّاب على أنّهما مدرسة أهل السنّة الحقيقيّة، وصوّروا الأمر على أنّهم أكثريّة المسلمين، ومن خالفهم الأقليّة، مع أنّ الأمر عكس ذلك تماماً.

وقد ذكرنا فيما سبق هذا التلاحم والترابط الموجود بين ابن تيميّة ومحمّد بن عبد الوهّاب، من خلال ما ذكره الشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان في كتاب (السبائك الذهبيّة بشرح العقيدة الواسطيّة) حيث يقول عن الرُّجلين:

(ولكن الناس سمّوه بذلك، ومثله مثل محمّد بن عبد الوهّاب ما كان يسمّي نفسه ذلك، وإنّما سمّي للأثر الذي قام به، والواقع أنّ دعوة الشيخ

محمّد امتدادٌ لدعوة الشيخ ابن تيميّة وأثرٌ من آثارها لأنّه تخرّج على كتبه...)[١].

فلماذا عندما نقول عن الوهّابية أنّهم أتباع ابن تيميّة يستنكرون بالقول: «بل نحن أتباع السلف الصالح»، والحقّ أنّ محمّد بن عبد الوهّاب ما هو إلّا غرسة وبذرة ممّا زرعه ابن تيميّة في عقول المسلمين.

وقد انعكست طبيعة الاستياء من عدم انجرار عامّة المسلمين ولاسيّما أتباع المذاهب الأربعة وراء أفكار ابن تيميّة في كتب أتباعه، وأبدوا استنكارهم من التحاق المذاهب بالأشاعرة وغيرهم .

في واحدٍ من أهمّ كتبهم في هذا المجال وهو (نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة) يقول المؤلّف خالد بن علي المرضي الغامدي: (فهذا مصنَّف عظيم النفع وضعته لمسيس الحاجة إلى مثله لإخواني المسلمين من أهل السنّة... وموضوعه في بيان عقيدة الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري، والماتريديّة أتباع أبي منصور الماتريدي، ومذهبهم في أركان الدِّين وأُصوله في أبواب الاعتقاد ومسائل التوحيد والعقيدة ومنهجهم في ذلك، وموقفهم من التوحيد والشهادتين وبيان تلبيسهم على المسلمين... وأمّا سبب تأليف هذا الكتاب انتشار هذا المذهب ـ أي الأشاعرة والماتريديّة ـ حتّى عمّ أكثر بلاد المسلمين، حتّى لا تكاد ترى حنفيّاً إلّا ماتريديّاً ولا شافعيّاً ومالكيّاً إلّا أشعريّاً... أصبح مذهب أهل السنّة والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء في الحنابلة فقط، وأفضل من كتب في هؤلاء القوم شيخ الإسلام في كثيرٍ من مصنّفاته...).

ثمّ يبيّن الغاية التي من أجلها صنّف الكتاب، وهي الجهل بحقيقة

---

(١) السبائك الذهبية: ص٣٩.

المذهب، وقال: (حتّى ظنّ الكثير أنّ المخالفات معهم يسيرة، وأدخل هذين المذهبين في أهل السنّة، وهذا كلامٌ باطل ودعوى كاذبة، إذ ليسوا من أهل السنّة، وأهل السنّة من كلّ مبتدع براء، وإن كان يطلق عليهم السنّة في مقابل الرافضة)[1].

تغاير المدرستين

ما تقدّم من كلامٍ للغامدي، يشير بوضوح إلى وجود تغاير وخلاف بين مدرسة ابن تيميّة ومدرسة الأشاعرة التي تمثّل معظم مسلمي أهل السنّة، وهو تغاير رسمته أقلام مدرسة ابن تيميّة وأتباعه، وجاهروا به، وصرّحوا في كلماتهم عن وجود تباعد بينهما، لذا لم يكن تعبيرنا عن ذلك مجرّد تهمة أو نسبة غير صحيحة، ولذلك نجد الموارد الكثيرة التي صرّح فيها أتباع ابن تيميّة عن هذا الأمر، ونحن نشير إلى بعضها:

المورد الأوّل: ما ورد في كتاب (تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أُمّة أبي القاسم) تأليف الشيخ صالح بن أحمد، يقول ابن باز في مقدّمة الكتاب: (أمّا بعد، فقد اطّلعت على هذه الرسالة المباركة الموسومة بتحكيم الناظر، لفضيلة الأخ في الله العلّامة الشيخ صالح بن أحمد نزيل المدينة المنوّرة، فقرأت أغلبها، فألفيتها رسالة قيّمة عظيمة الفائدة، قد اشتملت على إيضاح العقيدة السلفيّة والطريقة المحمّديّة والردّ على من خالفها...)[2].

ويتابع ابن باز نائب رئيس الجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة حديثه عن الصفات، باعتبار أنّ الكتاب عبارة عن مناظرة بين نهج ابن تيميّة والوهّابية

---

(١) نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة: ص٧٥.

(٢) سلسلة من تراث العلماء، تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أُمّة أبي القاسم، راجع مقدّمة الكتاب.

وبين الأئمّة الأربعة ومذاهبها، فيقول: (وإذا قلت فيهما ـ أي في الصفات والتوسّل ـ: «قال الخلفي»، أعني به أهل الحديث عدا النجديّين. وإذا قلت في الفروع: «قال السلفي»، أعني به أهل الحديث فقط، وإذا قلت: «المقلّد» أعني به أهل المذاهب الأربعة المذكورة آنفاً)(١).

ومن هنا يتّضح أنّ هناك فريقين: الأوّل: الوهّابية النجديّون، والطرف الآخر هم الخلفيون وأهل المذاهب الأربعة وكثير من الحنابلة عدا النجديّين.

المورد الثاني: هو من أوضح الموارد الدالّة على هذه الحقيقة، والذي أورده الشيخ محمّد بن صالح العثيمين في (مجموع فتاواه ورسائله)، وفيه: (سئل الشيخ قال: وهل تقسيم أهل السنّة إلى قسمين: مدرسة ابن تيميّة وتلاميذه، ومدرسة الأشاعرة والماتريديّة، تقسيمٌ صحيح؟ وما موقف المسلم من العلماء المؤوّلين؟ [فيُجيب]: ... فنقول: من المعلوم أنّ بين هاتين المدرستين اختلافاً بيّناً في المنهاج فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، فالمدرسة الأولى يقرّر معلّموها وجوب إبقاء النصوص على ظواهرها فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، مع نفي ما يجب نفيه عن الله من التمثيل أو التكييف، والمدرسة الثانية يقرّر معلّموها وجوب صرف النصوص عن ظواهرها فيما يتعلّق بأسماء الله وصفاته، وهذان المنهجان متغايران تماماً، ويظهر تغايرهما بالمثال التالي: قال تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ (المائدة: ٦٤)، وقال تعالى: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص: ٧٥)، فقد اختلف معلّمو المدرستين في المراد باليدين اللتين أثبتهما الله لنفسه، فقال أهل المدرسة الأولى يجب إبقاء معناهما على ظاهره، وإثبات يدين حقيقيّتين لله على وجه يليق به، وقال أهل المدرسة الثانية: يجب صرف معناهما عن ظاهره، ويحرم

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص١١٥.

إثبات يدين حقيقيّتين لله تعالى. ثمّ اختلفوا في المراد بهما هل هو القوّة، أو النعمة؟

وبهذا المثال يتبيّن أنّ منهاجَي أهل المدرستين مختلفان متغايران، ولا يمكن بعد هذا التغاير أن يجتمعا في وصف واحد، هو «أهل السنّة»؛ إذ لابدّ أن يختصّ وصف أهل السنّة بأحدهما دون الآخر.

فلنحكم بينهما بالعدل، ولنعرضهما على ميزان القسط وهو كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ وكلام الصحابة، ومن تبعهم بإحسان من سلف الأمّة وأئمّتها. وليس في هذا الميزان ما يدلّ بأيّ وجهٍ من وجوه الدلالة: المطابقة، أو التضمّن، أو الالتزام صريحاً أو إشارةً على ما ذهب إليه أهل المدرسة الثانية، بل في هذا الميزان ما يدلّ دلالة صريحة أو ظاهرة أو إشاريّة على ما ذهب إليه أهل المدرسة الأولى، وعلى هذا فيتعيّن أن يكون وصف أهل السنّة خاصّاً بهم، لا يشاركهم فيه أهل المدرسة الثانية، لأنّ الحكم بمشاركتهم إيّاهم جورٌ وجمع بين الضدّين، والجور ممتنع شرعاً، والجمع بين الضدّين ممتنع عقلاً)[1].

والكلّ يعرف أنّ الشيخ العثيمين من كبار أعلام الوهّابية المعاصرين، وله آثار متعدّدة، وها هو يُعلن بصريح العبارة الاختلاف والتغاير التامّ بين مدرسة ابن تيميّة ومدرسة الأشاعرة، ومفاد هذا الكلام أنّ واحدة منهما على حقّ والثانية على باطل.

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (تحكيم الناظر) أيضاً وفيه:

(الجلسة الأولى في بحث الصفات، قال السلفي: «صِف لنا ربّنا»، قال

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن صالح العثيمين: ج١ ص١١٥ـ١١٧.

الخلفي[(١)]: «الله الحيّ القيّوم ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر»، قال السلفي: كلامك هذا يقتضي نفي الباري سبحانه وتعالى عن الوجود بالكليّة[(٢)]، وإن لم تعتقد ذلك)[(٣)].

بهذه الشواهد وغيرها يتبيّن لنا عمق الخلاف والتغاير بين المدرستين، وهي شاهد على اعتقاد أتباع ابن تيميّة في كونهم هم أهل السنّة فقط، أمّا الباقون فليسوا من أهل السنّة.

التمايز المعرفي بين المدرستين

وجود التمايز والاختلاف بين مدرسة ابن تيميّة ومدرسة أهل السنّة يفرض على الباحث الوقوف على معرفة أهل السنّة من خلال بُعدين أساسيّين هما: البُعد الفقهي، والثاني: البُعد العقائدي والإيماني.

ولعلّ هذين البُعدين يشكّلان الأساس المعرفي لكلّ مدرسةٍ ومنهجٍ من مناهجهم، وبالتالي يمكن الحكم على كلّ منهجٍ من خلال معرفة البُعد الذي يرتكز عليه.

وأمّا لناحية البُعد الفقهي، فمن المعلوم أنّ المدارس المعروفة والمشهورة في العالم الإسلامي ـ غير أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ هي المدارس الأربعة: المالكيّة والحنفيّة والشافعيّة والحنبليّة، إلى جانب مدارس أخرى مثل الزيديّة والأباضيّة فضلاً عن مدرسة الشيعة الإماميّة، وكلامنا هنا فقط في المدارس الفقهيّة السنيّة.

---

(١) أي أتباع المذاهب الأربعة.

(٢) أي أنّك إذا نفيت الجسميّة نفيت الله سبحانه وتعالى.

(٣) تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أمّة أبي القاسم: ص٢٦.

أمّا في البُعد العقائدي فهناك خلط والتباس حيث تُجعل هذه المدارس الأربعة في قِبال الأشاعرة مثلاً، والصحيح أنّ هذه المدارس من حيث الاعتقاد تنقسم إلى أشاعرة وماتريديّة وغير ذلك، فالأئمّة الأربعة تكلّموا في الأبحاث الفقهيّة، أمّا أتباعهم فلهم انتماؤهم العقائدي الذي لا علاقة له بالانتماء الفقهي، فأتباع ابن تيميّة والوهّابية في الفقه أتباع الحنابلة، وفي العقائد أتباع ابن تيميّة.

وواقع الحال يدلّ على أنّ أتباع ابن تيميّة هم القلّة بالنسبة إلى أتباع الأشاعرة والماتريديّة وغيرهم، وكلمات أعلامهم تدلّ على ذلك، ومنها ما ذكرناه في ما ورد في كتاب (نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة) للغامدي حيث يقول عن الأشاعرة وكثرتهم وأتباع ابن تيميّة وقلّتهم:

(فهذا مصنَّف عظيم النفع إن شاء الله، وأعدّه لمسيس الحاجة لمثله، وموضوعه في بيان عقيدة الأشاعرة أتباع الأشعري، والماتريديّة أتباع الماتريدي، ومذهبهم في أركان الإيمان وأصول الدِّين وأبواب الاعتقاد ومسائل التوحيد والعقيدة ومنهجهم في ذلك، وموقفهم من التوحيد والشهادتين... انتشر هذا المذهب حتّى عمَّ أكثر بلاد المسلمين حتّى لا تكاد ترى حنفيّاً إلّا ماتريديّاً ولا شافعيّاً ومالكيّاً إلّا أشعريّاً، وأصبح مذهب أهل السنّة والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء في الحنابلة، بل يرمى المذهب الحقّ بالتجسيم والحشويّة لغربته وقلّة أتباعه)[1].

والعبارة الأخيرة: (لغربته وقلّة أتباعه) إقرارٌ بأنّ أتباع ابن تيميّة هم القلّة نسبةً لغيرهم.

وكذلك ما ورد في كتاب (الانحرافات العقائديّة والعلميّة في القرنين

---

(١) نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة: ص٥.

الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياة الأمّة) لعلي بن بخيت الزاهري، حيث يقول: (وتعتبر فرقتا الأشاعرة والماتريديّة من أكبر الفرق الإسلاميّة، من أعظم طوائف المتكلّمة، والتي لا تزال إلى اليوم تمثّل نسبة كبيرة بين المسلمين)(١).

إلى هنا اتّضح لنا بشكل كبير أنّ أكثر المسلمين (السنّة) من أتباع المدارس الأربع وهي المالكيّة والشافعيّة والحنفيّة والحنابلة، وهؤلاء هم ما بين أشاعرة وماتريديّة. والسؤال هو: هل هؤلاء هم أهل السنّة أم لا ؟

والجواب: إنّ جملة من الأعلام قالوا بأنّ أهل السنّة إنّما هم الأشاعرة والماتريديّة، ومنهم العلاّمة المحقّق شهاب الدِّين ابن حجر الهيتمي الشافعي المتوفّى سنة ٩٧٤هـ، في كتاب (المنح المكيّة في شرح الهمزيّة) حيث يقول:

(الذين هم أهل السنّة والجماعة وهم أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي...)(٢).

نظرة أتباع ابن تيمية للأشاعرة

إذا كان الأشاعرة وغيرهم من الفرق يمثّلون الجمهور الأكبر للمسلمين السنّة على مستوى وامتداد العالم الإسلامي، فما هي نظرة القلّة من المسلمين من أتباع ابن تيميّة إلى الأكثريّة العظمى والساحقة من المسلمين؟

هل يعتقدون أنّهم على حقّ؟

هل يرون أنّهم من الفرقة الناجية، أم أنّهم برأيهم أهل وعيد ومبتدعة؟

---

(١) الانحرافات العقديّة والعلميّة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياة الأمّة: ج١ ص٣٧.

(٢) المنح المكيّة في شرح الهمزيّة: ص٦٦٤ .

هذه جملة من كلمات ابن تيميّة وأتباعه بحقّ الأشاعرة، وكذلك بحقّ غيرهم من الفرق الإسلاميّة التي تختلف معهم في المباني والمعتقدات والأفكار:

أوّلاً: ما ورد في كتاب (الانحرافات العقديّة والعلميّة) للزهراني، يقول:

(وقد وصل الأمر بالأشاعرة في بعض الأحيان إلى محاربة عقيدة السلف والنيل من علمائها، واستعداء السلطة عليهم، كما فُعل بالحافظ عبد الغني المقدسي حين طردوه من البلد ومن قبله بأبي إسماعيل الهروي، والذي جرى منهم لشيخ الإسلام ابن تيميّة أمرٌ مشهور حيث تسبّبوا في نفيه وسجنه وحرق كتبه، وآذوه وأتباعه أشدّ الإيذاء، حتّى صار كثيرٌ منهم يخفي عقيدته حتّى لا تطوله أيدي هؤلاء المبتدعة من الأشاعرة وغيرهم، واستمرّ هؤلاء المتكلّمة في نشر عقائدهم الكلاميّة، ومحاربة العقيدة الصحيحة، ومنع القراءة في كتب هذه العقيدة وعلمائها كابن تيميّة وغيره، وممّا يؤسف له أن كان للأزهر من هذه العداوة أوفر الحظّ والنصيب، حيث لم يكن لحاملي هذه العقيدة من العلماء فيه مكانٌ يُذكَر، ولم ترتفع راية هذه العقيدة على منبرهم يوماً من الأيّام)[1].

فمن رفع الراية ضدّ ابن تيميّة لم يكونوا من الشيعة، بل من رفعها عقائديّاً وفكريّاً وجاهر بالمحاربة هم علماء الأزهر، ومنعوهم من دخوله بأفكارهم.

ثانياً: ما ورد في (الهداية الربّانيّة في شرح العقيدة الطحاويّة) تأليف عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، حيث يقول:

(فهذه المسألة مسألة الكلام... وأن يتأمّل حينما يقرؤون في الكتب حتّى لا يلتبس عليه معتقد أهل السنّة والجماعة المأخوذ من نصوص الكتاب

---

(١) الانحرافات العقديّة والعلميّة: ج١ ص٣٧ ـ ٣٨ .

والسنّة، بخلاف مذهب المعتزلة والأشاعرة المبنيّ على الآراء والأهواء والشبهات)(١).

ثالثاً: ما ورد في كتاب (الردّ على المبتدعة) تصنيف ابن بداء الحنبلي، المتوفّى سنة (٤٧١هـ)، ففي مقدّمة الكتاب يقول:

(قلت: وآل مندة فيهم حرصٌ على اتّباع السنّة والسلف الصالح، وشدّة الإنكار على من خالف السنّة أو مالَ إلى الأشاعرة أو غيرهم من أهل البدع)(٢).

فعموم المسلمين ومن مالَ إلى الأشاعرة وغيرهم من أهل البدعة، ومن أهل الفسق، وذنبهم الوحيد أنّهم ليسوا على طريقة ابن تيميّة وأتباعه!

رابعاً: ما ورد في كتاب (فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ) جمع وترتيب وتحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، وفيه مسائل؛ منها حول جواز إمامة الأشاعرة وما شاكل ذلك، وفيه: (...ولكن أقلّ أحوالهم أشاعرة فهل تجوز إمامتهم، وهل تجوز الصلاة خلفهم؟ الجواب: لا يجوز تقديم مبتدع إماماً في الصلاة، وإن كان نصّ الوقف وشرطه كما ذكرته(٣). وغير خافٍ عليك حكم إمامة الفاسق، فكيف بالمبتدع؟)(٤).

خامساً: ما ورد في تصريحاتهم حول الروايات الدالّة على افتراق الأمّة إلى ثلاث وسبعين فرقة، فرقة واحدة ناجية، فهل الأشاعرة والماتريديّة داخلون

---

(١) الهداية الربّانيّة في شرح العقيدة الطحاويّة: ج١ ص٢٠٢ـ٢٠٣.

(٢) الردّ على المبتدعة: ص١٢.

(٣) أي حتّى لو كان في صيغة الوقف أنّ الإمام ينبغي أن يكون أشعريّاً.

(٤) فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ: المجلّد الأوّل، ج٢ ص٢٩٨، مسألة رقم: ٦٨٥، إمامة الأشاعرة بالسنيّين.

في الوعيد الإلهي، وهل هم من الناجين يوم القيامة، أم أنّهم من أهل النار؟

ورد في كتاب (اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة) لابن تيميّة، والشرح للشيخ صالح بن عبد العزيز محمّد إبراهيم آل الشيخ، قال:

(وقد غلط طائفة من أهل العلم من الحنابلة وغيرهم فقالوا: الفرقة الناجية عبارة عن ثلاث فئات: الأولى أهل الحديث، والثانية الأشاعرة، والثالثة الماتريديّة، كما قال ذلك السفاريني في لوامع الأنوار البهيّة وغيره من المتأخّرين: «اعلم أنّ أهل السنّة والجماعة ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريديّة». وهذا قولٌ باطل وغلط كبير، لأنّ الأشاعرة والماتريديّة من الفئات التي عليها الوعيد؛ لمخالفتهم أهل السنّة في منهج التلقّي وفي تقديم النصوص على العقل لأنّهم يقدّمون العقل على النصوص، وكذلك في الصفات وفي الإيمان وفي القدر وفي مسائل أُخر خالفوا السنّة، فليسوا من أهل السنّة والجماعة أتباع السلف الصالح، بل هم من المبتدعة الضلّال)[1].

وكيف لعاقلٍ أن يتصوّر أنّ من بين أكثر من مليار مسلم سيكون هناك ما نسبته واحد بالمئة من الناجين، والباقون إلى النار؟

حقّاً لقد كان الشيخ العثيمين شجاعاً وجريئاً عندما بيّن الواقع والحقائق التي أشرنا إليها سابقاً عندما قال في جوابٍ عن سؤال حول تقسيم أهل السنّة إلى قسمين بأنّه تقسيمٌ صحيح، وأنّ بين منهج ابن تيميّة وأتباعه اختلافاً بيّناً عن منهج الأشاعرة والماتريديّة، وأنّ الجمع بينهما هو جمعٌ بين الضدّين.

---

(١) اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة: ج٢ ص٦٦١.

سادساً: ما ورد في كتاب (الدرر السنيّة في الأجوبة النجديّة) جمعها عبد الرحمن النجدي، المتوفّى سنة (١٣٩٢هـ)؛ يقول: (وهذه الطائفة التي تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري، وصفوا ربّ العالمين بصفات المعدوم والجماد... فالأئمّة من أهل السنّة وأتباعهم لهم المصنّفات المعروفة في الردّ على هذه الطائفة ـ أي الأشاعرة ـ الكافرة المعاندة، كشفوا فيها كلّ شبهة لهم...)[1].

نظرة أتباع ابن تيمية لسائر الفِرق

تحدّثنا فيما سبق عن محاولة أتباع ابن تيميّة التأسيس لنظريّة أنّهم هم فقط أهل السنّة والجماعة، وأنّ باقي المسلمين بمختلف اتّجاهاتهم وعقائدهم ومبانيهم الفكريّة أهل بدعة وضلال.

وذكرنا أيضاً مقولاتهم بحقّ واحدة من أكبر الفرق الإسلاميّة وهي فرقة الأشاعرة، ولكنّهم لم يقتصروا في اتّهاماتهم على الأشاعرة فقط، بل تجاوزا إلى اتّهام الماتريديّة والمعتزلة والصوفيّة فضلاً عن الشيعة الإثني عشريّة بمثل ذلك، وإن كان تركيزهم في الوقت الحاضر على الشيعة وعقائدهم.

وقد صرّح هؤلاء بأنّ الأشاعرة والمعتزلة على نهج المشركين، وأنّهم ملحدون، بل كفّارٌ معاندون.

وهذه هي التربية التي يربّي عليها هؤلاء أولادهم من الصِّغر، فلم يقتصروا على الأروقة العلميّة والجامعات والكتب، بل علّموا أطفالهم في مناهجهم الدراسيّة على مثل هذه التربية البائسة.

أمّا الموارد التي أشاروا فيها إلى مثل ذلك فهي كثيرة، منها:

المورد الأوّل: ما ورد في كتاب (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجديّة: ج٣ ص٢١٠ـ٢١١.

أهل الشرك والإلحاد) بقلم الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء، وعضو هيئة كبار العلماء، حيث ينسب التُّهم المتعدّدة لبعض الفِرق الإسلاميّة ومن هذه التهم؛ كما يقول:

(التهمة الأولى: «ونصوص الصفات من المحكم... وإنّما ينكرها المبتدعة من الجهميّة والمعتزلة والأشاعرة». فالعنوان الأوّل الذي أعطوه لأكثر المسلمين هو أنّهم أهل بدعة.

التهمة الثانية: «الذين ساروا على منهج مشركي قريش». وهذا هو العنوان الثاني وهو أنّهم أهل شرك في منهجهم.

التّهمة الثالثة: «الذين يكفرون بالرحمن ويلحدون في أسماء الله...»)[١].

في هذه الكلمات نجد أنّه وصف الجهميّة والأشاعرة والمعتزلة بأنّهم مبتدعة، وأنّهم على منهج مشركي قريش، وأنّهم كفّار ملحدون.

المورد الثاني: كما أشرنا بأنّ هؤلاء تجاوزوا في اتّهاماتهم حدود الأروقة العلميّة إلى الأولاد والأطفال وأدخلوها إلى برامج التعليم في المدارس، ومن ذلك ما ورد في كتاب (التوحيد) الصفّ الأوّل ثانوي، منهج المملكة العربيّة السعوديّة، وزارة التربية والتعليم، وفيه:

(الذين ينكرون الأسماء والصفات ثلاثة أصناف: الجهميّة، المعتزلة الأشاعر، والماتريديّة ومن تبعهم... وأوّل من عرف عنه إنكار الأسماء والصفات بعض مشركي العرب... فكلّ من نفى عن الله ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسوله من أسمائه وصفاته فقد شارك المشركين في حالٍ من أحوالهم)[٢].

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد: ص١٤٤.

(٢) التوحيد، الصفّ الأوّل الثانوي: ص٦٦، منهج المملكة العربيّة السعوديّة.

والعجيب أنّ كلّ علماء المسلمين لا ينفون هذه الصفات، وإنّما يختلفون مع بعضهم البعض في تفسير هذه الأسماء والصفات.

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (سلسلة دراسات في مباحث توحيد الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات) للدكتور محمّد بن خليفة التميمي، حيث يقول: (فيُقال: المنتسبون للإسلام قسمان؛ القسم الأوّل: أهل السنّة، القسم الثاني: الرافضة، فيدخل هنا مع أهل السنّة بعض طوائف المبتدعة كالأشاعرة وغيرهم، وقد أدخلوا هنا لموافقة قولهم لقول السلف في مسألتي الخلافة والصحابة)[1].

فاعترافهم بالأشاعرة هو فقط لمجرّد الاتّفاق معهم في هاتين المسألتين «الخلافة والصحابة» وإلاّ فإنّ الأشاعرة حالهم حال الشيعة في سائر المسائل العقائديّة وغيرها.

ابن تيمية واستدلالاته الواهنة على التجسيم

لعلّنا نكون قد استفرغنا الحديث عن رأي ابن تيميّة في التجسيم، وكون نسبة هذا المعتقَد إليه لم يكن عن فراغ أو اتّهام بلا دليل، وحيث إنّه استدلّ في مواضع متفرّقة من كتبه على التجسيم بأدلّة واهنة وضعيفة، نشير إلى جملة من هذه الأدلّة التي ذكرها في كتبه، ومنها:

الاستدلال الأوّل: دليل الفطرة والعقل

صرّح ابن تيميّة أنّ إثبات الجسميّة هو أقرب إلى الفطرة والعقول، وأنّ نفي الجسميّة لا تثبته لا الفطرة ولا العقول ولا أيّ شيءٍ آخر، وهذا ما ورد

---

(١) سلسلة دراسات في مباحث توحيد الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات: ص٥٤ ـ ٥٥.

في كتاب (بيان تلبيس الجهميّة) حيث يقول:

(ومعلوم أنّ كون البارئ ليس جسماً ليس هو ممّا تعرفه الفطرة بالبديهة، ولا بمقدّمات قريبة من الفطرة، ولا بمقدّمات بيّنة في الفطرة، بل بمقدّمات فيها خفاء وطول، وليست مقدّمات بيّنة... ويقولون بل قامت القواطع العقليّة على نقيض هذا المطلوب، وأنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسماً، وما لا يكون جسماً لا يكون إلّا معدوماً. ومن المعلوم أنّ هذا ـ أي إثبات الجسميّة ـ أقرب إلى الفطرة والعقول من الأوّل ـ الذي هو نفي الجسميّة ـ)[1].

الاستدلال الثاني: السنّة النبويّة

في النصّ المتقدّم يزعم ابن تيميّة أنّ التجسيم أقرب إلى الفطرة، ثمّ يدّعي أيضاً أنّه أقرب إلى السنّة، وهذا ما ورد في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) حيث يقول: (على أنّ ظواهر النصوص تجسيم عندهم ـ عند من ينفي الجسميّة ـ وليس عندهم بالنفي نصّ، فهم معترفون بأنّ قولهم البدعة، وقول منازعيهم ـ المثبتين للتجسيم ـ أقرب إلى السنّة)[2].

الاستدلال الثالث: نفي الجسميّة يستلزم القول بحدوث الخالق

يؤسّس ابن تيمية قضيّة كليّة مفادها: أنّ كلّ من قال إنّ الأجسام جميعاً حادثة، يلزمه أن يقول إنّ الله حادث ولا نعلم من أين جاء بهذه الملازمة؟

هذا الكلام أورده في كتاب (بيان تلبيس الجهميّة) في مناقشته للرازي، بعد أن ينقل كلام الرازي كما يلي:

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٣٥٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج١ ص٢٤٩.

(قال أبو عبد الله الرازي: التاسع: أنّ أهـل التـشبيه يقولـون... قلـت[١]: والكلام على هذا الوجه) وهو من وجوه مناقشة المؤلّف للرازي....

ويستمرّ إلى أن يقول المعلّق على كلام ابن تيميّة في نفس الكتاب: (الوجـه الثامن في الردّ غاية إلزام الرازي لمثبتة العلوّ من حجّة الدهريّة).

وهنا يقول ابن تيميّة: (من المعلوم أنّ طوائف كثيرة من المـسلمين وسـائر أهل الملل، لا يقولون بحدوث كلّ جسم، إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه، أو الموجود، أو الموصوف، فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كـلّ موجود وموصوف وقائم، وذلك يستلزم بأنّ الله تعالى محدث)[٢].

ومن هنا اضطرّ ابن تيميّة في الصفحة التالية أن يقرّ ويعترف بوجود جسم قديم لأجل حلّ الإشكاليّة، وذلـك في الوجـه التاسـع مـن ردّه عـلى الـرازي، فقال: (فأقول: إذا كانت هذه الحجّـة التـي عارضـتموني بهـا مـستلزمة لكـون بعض الأجسام قديمة، من غير أن تعيّن جسماً، أمكـن أن يكـون ذلـك الـذي يعنونه، بأنّه الجسم القديم، هو الله سبحانه، كما يقوله المثبتون ـ للجسم ـ)[٣].

وهذه المناقشة مع الرازي تفتح لنا باباً آخر للـدخول إلى معرفـة أو تأكيـد ما قلناه سابقاً من أنّ ابن تيميّة وإن حاول مراراً الفـرار مـن التجـسيم، لكنّـه كان يؤكّد على جوهر رأيه والذي ينفي فيه نحواً خاصّاً من الجسميّة من قبيـل

---

(١) وكلمة «قلت» هي لابن تيميّة كما يُفهم من عبارة محقّق الكتاب حيـث يقـول في هـامش الكتاب: «مناقشة المؤلّف ـ أي ابن تيميّة ـ للرازي في دعواه وردّه عليه من وجوه»، فيـورد أحدها وثانيها وثالثها... إلى أن يصل إلى تاسعها، وهذه كلّها وجوه لابـن تيميّـة ردّاً عـلى الرازي. بيان تلبيس الجهميّة: ج١ ص٣٧٦ـ٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٣٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ج١ ص٤٠١.

خصائص الجسميّة الحادثة، أمّا إذا كان هو جسماً وقديماً وليس حادثاً، ولا توجد فيه لوازم الحدوث فلا محذور عنده في ذلك.

وهذا ما أشار إليه في كلماته مثل ما ورد في (بيان تلبيس الجهميّة) حيث قال: (والذين قالوا إنّه جسم نوعان: أحدهما: وهو قول علمائهم [أي علماء التجسيم] إنّه جسم لا كالأجسام.. أمّا النوع الثاني: وهم الغالبيّة الذين يحكى عنهم أنّهم قالوا: هو لحمٌ وعظم ونحو ذلك...)[١].

وفي موردٍ آخر في (بيان تلبيس الجهميّة) يشير ابن تيميّة في مناقشته مع الرازي إلى رأيه الواضح في قبول التجسيم مع نفي بعض اللوازم، يقول: (الوجه الثالث والأربعون الذي قلتَ [أي الرازي] «إنّهم التزموا الأجزاء والأبعاض»[٢]: غايته أنّهم يثبتون ما هو الموصوف الذي تسمّيه جسماً، وأنّهم لا يجوّزون عليه ما يجوز على الأجسام من الفناء والآفات، ومضمون ذلك أنّه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسام، بل هو مختلف عنها في الحقيقة)[٣].

إذن في أصل الجسميّة لا نقاش عند ابن تيميّة، ولكن الجسميّة هنا تختلف بأنّها لا يجوز عليها الفناء، ولا تقع عليها الآفات والأمراض، ومعنى ذلك أنّه جسمٌ لا كالأجسام.

ولذلك يشير إلى هذه الحقيقة بقوله: (وكذلك ما ذكرته من أنّهم يصرّحون متى ما تمسّكوا بآية أو خبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح بأنّا نثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٢٨٣ـ٢٨٤.

(٢) لأنّ الرازي يقول إنّ بعض الحنابلة قالوا بأنّه جسمٌ له أجزاء وأبعاض.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٣٦٠.

وجهاً بخلاف وجوه الخلق ويداً بخلاف أيـدي الخلـق، فهـذا الـذي ذكرتـه غايته أنّهم يثبتون وجهاً ويدين مخالفاً لوجوه الخلق وأيديهم كما يُقال جـسمٌ لا كالأجسام).

فهو يُثبت الأعضاء والأجزاء ويثبت الصفات الخبريّة، ولكنّه تعالى له يـدٌ لا كالأيدي، ورِجلٌ لا كالأرجل، وإصبعٌ لا كالأصابع، ووجهٌ لا كالوجوه....

ثمّ بعد ذلك يشير ابن تيميّـة إلى أنّ الحـقّ تعـالى فيـه قـدرٌ مـشترك وهـو «الجسميّة» وفيه قدرٌ يمتاز به، فكما أنّ كلّ الأجسام تشترك مع بعـضها بنحـوٍ من الاشتراك، ولكن لكلّ جسمٍ خصوصيّة يتميّز بها عـن سـائر الأجـسام، هكذا الجسميّة بالنسبة لله تعالى، وكأنّه يريد القول ـ كما في علـم المنطـق ـ بـأنّ الله تعالى له جنس وفصل، وجنسه هو الجسميّة، وله فصلٌ يميّز هـذا الجـنس عن باقي الأنـواع الأخـرى، ويـصرّح بـذلك بقولـه: (الأجـسام بينهـا قـدرٌ مشترك ـ وهو جنس المقدار، كما يقولون ما يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيـه ـ وبينها قدرٌ مميّز ـ وهو حقيقة كلّ واحدٍ وخصوص ذاته التـي امتـاز بهـا عـن غيره ـ كما يعلم أنّ الجبل والبحر مـشتركان في أصـل القـدر، مـع العلـم بـأنّ حقيقة الحجر ليست حقيقة الماء ... بل هذا القول ـ أي أنّـه تعـالى لـه مختصّ ومشترك ـ الذي اتّفق عليه العقلاء من أهل الإثبات والنفـي؛ اتّفقـوا عـلى أنّ الوهم والخيال لا يتصوّر موجوداً إلّا متحيّـزاً أو قـائماً بمتحيّـز وهـو الجـسم وصفاته، ثمّ المثبتة ـ للجسميّة ـ قالوا: وهذا حقّ معلوم أيضاً، بالأدلّة العقليّـة والشرعيّة، بل بالضرورة، وقال النفاة إنّه قد يعلم...)[1].

ويتابع في نفس الكتاب مناقشته للرازي قائلاً:

(وإن أردت أنّهم وصفوه بالصفات الخبريّة، مثل: الوجه واليد... وذلك

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٣٦٣ـ٣٦٥.

يقتضي التجزئـة والتبعـيض، أو أنّهـم وصـفوه بـما يقتـضي أن يكـون جـسماً، والجسم متبعّض ومتجزّئ، وإن لم يقولـوا هـو جـسم. فيُقـال لـه: [ردّاً عـلى الـرازي] لا اختـصاص للحنابلـة بـذلك)[1]. وهـذه هـي عادتـه في نـسبة معتقداته إلى جمهور المسلمين.

مدرسة ابن تيمية وتكفير مخالفيهم

يقوم المنهج القرآني على حقيقة ثابتة وهي الدعوة إلى كلمة التوحيد، فـإنّ ثمرة هذه الكلمة المباركة أثقـل مـا يوضـع في ميـزان العبـد يـوم القيامـة، ولم تقتصر دعوة القرآن الكريم على الدعوة إلى التوحيد بين الفِـرق والاتّجاهـات الإسلاميّة، بل تعدّاها إلى عموم أهل الكتاب الـذين نختلـف معهـم في كثـيرٍ من الحقائق، وإن كنّا نجد مشتركات بين جميع الشرائع.

يقول تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَـةٍ سَـوَاءٍ بَيْنَنَـا وَبَيْـنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضا أَرْبَابا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ (آل عمران: ٦٤).

إذن توجد هناك مشتركات حتّى على مستوى الشرائع المتعدّدة، فـما بالنـا بالاتّجاهات والمدارس الفكريّة والمذاهب داخل الإسلام نفسه.

وإذا كانت هذه هي حقيقة المنهج القرآني، فإنّنـا في مقابـل ذلـك نـرى أنّ التوحيد الذي أسّس له النهج الأموي، ونظّر له ابن تيميّة وأتباعه من السلفيّة المحدثين قـد أوصـلهم إلى إيجـاد الفرقـة بـين المسلمين، ولـيس إلى توحيـد الكلمة، واتّهموا جميع المسلمين من مخالفيهم بمختلـف الاتّهامـات، وكفّـروا جميـع الفـرق الإسـلاميّة مـن الأشـاعرة والـصوفيّة والإماميّـة وغـيرهم،

(١) المصدر نفسه: ج١ ص١٥١.

وجعلوهم ضمن فرق الضلال والمبتدعة والفرق المشركة.

وفي متابعتنا لكلمات المعاصرين من أتباع ابن تيميّة نجدهم لا يختلفون عن أئمّتهم، ومن الشواهد على ذلك:

• مزاعم الشيخ حمود بن عبد الله التويجري المتوفّى سنة (١٤١٣هـ) في كتابه (غربة الإسلام) حيث يقول: (وأمّا الطامّات في أكثر الأقطار الإسلاميّة ولاسيّما في العراق ومصر، فأمرٌ لا يضبطه الوصف، ولا تحيط به العبارة، وحسبك شرّاً من مصرين، وهما كالبحر المحيط لأنواع الشرك) وهذا ما يكشف عن اتّهامهم ليس للشيعة فحسب بل لأهل السنّة والجماعة في دولة مصر، فمعركتهم العقائديّة والفكريّة هي أيضاً مع السنّة.

ثمّ يقول: (لأنواع الشرك بالله تعالى في ربوبيّته وإلهيّته... وما ضمّ إلى ذلك أيضاً من أنواع البدع والضلالات والتصديق بالأكاذيب والخرافات والإصغاء إلى الجهالات والخزعبلات، وما ضمّ إليه من مزيد المشابهة لأعداء الله تعالى من اليهود والنصارى والمجوس... في كلّ أحوالهم واتّباع الشهوات، وأعني بهذا حال الأكثرين منهم، فأمّا أهل الإسلام الحقيقي فإنّهم نزرٌ قليل مستضعفون في الأرض... ونذكر هنا إشارة مختصرة عن محيطي الشرك بالله تعالى، ثمّ نتبعها بذكر ما شابهها في كثرة الأوثان وأمور الجاهليّة ليعرف الموحِّدون ـ أي أتباع ابن تيميّة ـ فأمّا العراق ففيه مشاهد كثيرة قد اتّخذت أوثاناً تُعبَد من دون الله، ويفعل عندها وبها أعظم ممّا كان أهل الجاهليّة يفعلونه عند اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى، فمنها مشهد علي ومشهد الحسين ومشهد العبّاس ومشهد موسى الكاظم ومشهد أبي حنيفة ومشهد معروف الكرخي ومشهد عبد القادر الجيلاني وغير ذلك من المشاهد والقبور التي عظمت الفتنة بها وأدرك بها عدوّ الله إبليس غرضه من هذه

الأمّة بعدما كان قد أيس من ذلك في أوّل الإسلام، وقد افتتن سنّة أهل العراق ورافضتهم بتلك المشاهد إلّا من شاء الله منهم، وأعادوا بها المجوسيّة وأحيوا بها معاهد اللات والعزّى ومناة ونحوها من معبودات أهل الجاهليّة، وافتتن بها أيضاً غيرهم في كثيرٍ من الأقطار الإسلاميّة، كالشام ومصر والمغرب وبلاد العجم والهند والبحرين والقطيف والإحساء وغير ذلك من الأمصار المتباعدة)[١].

ومن الشواهد أيضاً ما جاء في كتاب (نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة) تأليف خالد بن علي المرضي الغامدي أحد تلامذة الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ محمّد العثيمين وجملة من أعلام المدرسة السلفيّة، والذي يقول عن الأشاعرة والماتريدية الذين يمثّلون الغالبيّة العظمى من المسلمين السنّة ما يلي: (وكلّ من يعتقد بعقيدة هذه الفرقة وينتسب إليها يسمّى أشعريّاً سواء كان شافعيّاً أو مالكيّاً وهو الغالب أو حنفيّاً أو حنبليّاً والماتريدية وأتباعه الحنفيّة وغير ذلك)[٢].

فإذن هو هنا يعتبر أنّ جميع المسلمين تقريباً هم أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي.

ويشير إلى هذه الحقيقة في موضع آخر من الكتاب، ثمّ ينسب إليهم ما ينسبه من قوله: (تنبيه، اعتنيت بأقوال الصوفيّة ومخالفتهم في العقيدة في هذا الكتاب، وذلك لأنّ الصوفيّة كلّهم إمّا أشاعرة أو ماتريدية، ولا أعلم صوفيّاً من المعتزلة أو الخوارج، وقد يوجد من المنتسبين لأهل السنّة من هو على مذهب الصوفيّة متأثّراً بالقبوريّة ـ أي عبدة القبور ـ كما يوجد قبوريّة عند

---

(١) غربة الإسلام: ج١، ص٢١٦ و٢١٧.

(٢) نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص٢١.

المعتزلة والرافضة وغيرهم، إلّا أنّ التصوّف سمة لأكثر هاتين الفرقتين الأشاعرة والماتريديّة، كما أنّ أغلب الأشاعرة والماتريديّة على طريقة الصوفيّة، ويندر وجود أشعري أو ماتريدي ليس بصوفي أو سلم من جنايات القبوريّة)[1].

فكلامه صريحٌ في أنّ كلّ الصوفيّة قبوريّة ـ يعبدون القبور ـ، ثمّ يتكلّم عن المالكيّة والشافعيّة والحنفيّة وكثير من الحنابلة ـ لأنّ بعض الحنابلة أتباع ابن تيميّة ومحمّد بن عبد الوهّاب ـ مضافاً إلى الصوفيّة.

فماذا يقول هذا الكاتب عن هؤلاء الذين يمثّلون غالبيّة أهل السُّنّة؟

يقول عنهم في موضع آخر من نفس الكتاب بعد أن يعترض على أهل العلم: (الذي جعلني أكتب هذا الكتاب أمور كثيرة: الأوّل الجهل بحقيقة هذا المذهب من كثير من طلبة العلم، حتّى ظنّ الكثير أنّ المخالفات، إمّا أنّها يسيرة أو محصورة في باب من أبواب الدِّين، بل وصل الأمر بالبعض أن جعل أهل السنّة ثلاث فرق: السلف والأشاعرة والماتريديّة، وأدخل هذين المذهبين ـ الأشاعرة والماتريدية ـ في أهل السنّة، وهذا كلامٌ باطل ودعوةٌ كاذبة، إذ ليسوا من أهل السنّة، وأهل السنّة من كلّ مبتدع براء، وإن كان يطلق عليه السنّة في مقابل الرافضة الشيعة، إلّا أنّهم ليسوا من أهل السنّة الناجين من البدعة والمخالفة، وهذا ما سنبيّنه في هذا الكتاب)[2].

ولذا يقول بعد ذلك: (سادساً: أعقّب بعد ذلك بمذاهب أهل السنّة والجماعة وسلف الأمّة في المسألة وعقيدتهم في الباب مختصراً، وأذكر ما خالفوا به غيرهم من الفرق الضالّة مبتدئاً بالأشاعرة والماتريدية، وقد أُشير

---

(١) المصدر نفسه: ص١١.

(٢) المصدر نفسه: ص٨.

لخلاف غيرهم خصوصاً خلاف المعتزلة والجهميّة)[١].

فهؤلاء إذن عندهم مبتدعة من الدرجة الأولى وهم الشيعة، ومبتدعة من الدرجة الثانية وهم أهل السنّة والجماعة، ويعنون بهم الأشاعرة والصوفيّة وغيرهم، وهم بنظرهم رأس الضلالة.

إذن وحسب تصريحاتهم فإنّهم أقلّ الأقليّة في العالم الإسلامي، وهذا ما ينصّ عليه صاحب الكتاب المذكور حيث يقول: (وأمّا سبب تأليف الكتاب فيأتي لأسبابٍ منها انتشار هذا المذهب حتّى عمّ أكثر بلاد المسلمين، حتّى لا تجد حنفيّاً إلّا ماتردياً ولا شافعيّاً ومالكيّاً إلّا أشعريّاً... وأصبح مذهب أهل السنّة والسلف مقصوراً عند كثير من هؤلاء في الحنابلة أو بعض الحنابلة)[٢].

وحاصل ما يمكن استنتاجه من هذا الكلام أنّ هؤلاء المكفِّرين لأغلبيّة المسلمين هم ـ بحسب ما يقوله الكاتب المذكور ـ القلّة القليلة من المسلمين، ولكنّهم في الآونة الأخيرة حاولوا أن يُظهروا أنّ المعركة الفكريّة والعقديّة بين أهل السنّة والشيعة، مع أنّه لا توجد عندنا أيّ مشكلة مع عموم المسلمين، وإن كنّا لا نتّفق معهم في كل تفاصيل عقائدهم ومبانيهم الفكريّة والفقهيّة.

ونظراً لكون بعض الأشاعرة لم يوافقوا أصحاب المنهج السلفي على معتقداتهم في الصحابة نرى تحاملهم عليهم، وذلك كما ورد في كتاب (نقض عقائد الأشاعرة) لخالد الغامدي حيث يقول في هذا الشأن: (عقيدة الأشاعرة والماتريدية في الصحابة رضوان الله عليهم، متقدّمي الأشاعرة وأكثر متأخّريهم على مذهب أهل السنّة، وأمّا بعض المتأخّرين وعلى رأسهم

(١) المصدر نفسه: ص١٢.

(٢) المصدر نفسه: ص٩.

الرازي وبعض المعاصرين فأبوا إلّا الهوان في تنقّصهم لبعض الصحابة ومقاربتهم للرافضة، أوّلاً طعنهم في معاوية وذمّهم وسبّهم وتفسيقهم وعدم تعديلهم حتّى زعموا أنّ عدالة الصحابة ليست عامّة لهم كلّهم، وإنّما لبعضهم، وأنّ بعضهم وقع في الفسق، وهذا في غاية الضلالة وإساءة الأدب مع الله ومع نبيّه بالتعرّض للصحابة الذين اصطفاهم الله لنبيّه... وتقدّم زعمهم أنّ عدالة الصحابة ليست عامّة وإنّما خاصّة، ولا يصحّ إطلاق أنّ الصحابة عدول، والذي عليه أهل السنّة **أنّ الصحابة عدول كلّهم، وأنّ لهم منزلة لن يبلغها أحد،** وكلّهم في الجنّة)[1].

فانظر إلى مبلغ دفاعهم عن معاوية بن أبي سفيان، وأمّا بقيّة الصحابة لا مشكلة فيهم، وهمّهم الأكبر هو عدم الطعن في معاوية وأمثاله.

ثمّ إنّهم ينظرون لعدالة كلّ صحابي، وأنّه في الجنّة حتّى ولو كان فاسقاً، شارباً للخمر... وهذا ليس كلامنا بل هو كلام أئمّتهم الكبار كالشيخ محمّد بن صالح العثيمين الذي يعترف بصدور المعاصي والكبائر من بعض الصحابة.

يقول العثيمين في (شرح العقيدة الواسطيّة): (ولا شكّ أنّه حصل من بعضهم ـ الصحابة ـ سرقة وشرب خمر وقذف وزنا بإحصان وزنا بغير إحصان، لكن كلّ هذ الأشياء تكون مغفورة في جنب فضائل القوم ومحاسنهم)[2].

فالعجب كلّ العجب من هذا التناقض الصريح، إذ كيف يمكن الجمع بين الاعتراف بصدور مثل هذه الكبائر عنهم، ثمّ القول بأنّهم كلّهم في

---

(١) المصدر نفسه: ص٥٥٣.

(٢) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٦٢٣.

الجنّة؟! وكذلك اعتبارهم أفضل ممّن جاء من بعدهم، فهل هؤلاء وأمثالهم أفضل من أئمّة أهل البيت عليهم السلام؟!

ثمّ يقول الغامدي: (إنّ الصحابة كلّهم عدول، وإنّهم أفضل ممّن بعدهم ولا يلحقهم في الفضل من بعدهم أحد، ولا يجوز ذمّهم وسبّهم)[1].

وهذه النظريّة لبعض الأشاعرة هي نظريّة أهل البيت عليهم السلام التي لا تقول ولا تعتقد بعدالة جميع الصحابة، فلا تقبل بالموجبة الكليّة.

الزعم أن والد النبيّ صلى الله عليه وآله في النار!

ومن الغريب أيضاً إصرار هؤلاء القوم على كون جميع الصحابة في الجنّة، وأبو سفيان رأس النفاق؛ لأنّه والد معاوية فهو في الجنّة، أمّا رسول الله صلى الله عليه وآله فأبوه في النار في نظر هؤلاء، ولم يقولوا بأنّه مرجوّ لأمر الله، بل حكموا عليه وعلى والدته بأنّهما في النار.

وهذا الحكم الصادر عن الأمويّين بحقّ أبوي رسول الله صلى الله عليه وآله ذكره عبد العزيز بن باز، مُفتي عام المملكة العربيّة السعوديّة في كتاب (فتاوى نور على الدرب) المتضمّن لأكثر من (٢٢٠٠) فتوى، وفيه: يقول السائل: نعلم أنّ من كان من أهل الجاهليّة، أي قبل مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله فهو من أهل الفترة ـ أي معذور لأنّه لم تبلغه الحجّة ـ وسؤالي عن حكم أهل الفترة، لأنّي سمعت حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه جاء رجلٌ فقال: أين أبي؟ فقال صلى الله عليه وآله: «**في النار**» فذهب الرجل يبكي، فناداه فقال له: «**إنّ أبي وأباك في النّار**». فهل هذا الحديث صحيح؟

يقول في الجواب: (الصحيح من أقوال العلماء أنّ أهل الفترة يُمتحنون

---

(١) نقض عقائد الأشاعرة والماتريدية: ص٥٥٣.

يوم القيامة... وأمّا حديث «إنّ أبي وأباك في النّار» فهو حديث صحيح رواه مسلم في صحيحه، أنّ رجلاً قال: يا رسول الله أين أبي؟ قال: «في النار»، فلمّا ولّى دعاه، وقال له: «إنّ أبي وأباك في النّار»، واحتجّ العلماء بهذا على أنّ أبا النبيّ كان ممّن بلغته الدعوة وقامت عليه الحجّة فلهذا قال في النار، وهكذا لمّا استأذن ربّه أن يستغفر لأُمّه نهي عن ذلك...)[١].

وقد اجتمعت كلمات أصحاب منهج ابن تيميّة على مثل ذلك، ومنهم الألباني إمامهم في الحديث يقول في (سلسلة الأحاديث الصحيحة)، في ذيل الحديث (٢٥٩٢): «إنّ أبي وأباك في النار» (واعلم أيّها الأخ المسلم أنّ بعض الناس اليوم وقبل اليوم لا استعداد عندهم لقبول هذه الأحاديث الصحيحة، وتبنّي ما فيها من الحكم بالكفر على والدَي الرسول ﷺ).

ثمّ يبيّن الألباني مضمون هذه الأحاديث في دلالتها على كفر والدي الرسول ﷺ.

ولم يكتفِ هذا النهج الأموي بهذا القدر، وإنّما وسّع الدائرة، وقال بأنّ المراد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، وأنّ الذين تجب طاعتهم هم الحكّام وأُولي الأمر حتّى ولو كانوا من الفسَقَة، والفَجَرة، ومن شاربي الخمر...[٢].

والسبب الذي دفعهم لهذا المعتقد هو أنّهم وجدوا أنّ كلّ حكّام بني أُميّة فسقة فجرة، وكذلك من جاء بعدهم، ففسّروا القرآن كما يحلو لهم.

وهذا المعتقد أيضاً صرّح به الشيخ العثيمين في (شرح العقيدة الواسطيّة) بالقول: (فأهل السنّة يخالفون أهل البدع تماماً، وكان الناس فيما سبق يجعلون

---

(١) فتاوى نورٌ على الدرب: ج١ ص٩٠.

(٢) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فِقهها وفوائدها: ج٦، ص١٨٠.

على الحجّ أميراً، كما جعل النبيّ ﷺ أبا بكر أميراً على الحجّ في العام التاسع من الهجرة، وما زال الناس على ذلك يجعلون للحجّ أميراً قائداً، فهم يرون إقامة الحجّ مع الأُمراء وإن كانوا فسّاقاً، حتّى وإن كانوا يشربون الخمر في الحجّ، لا يقولون هذا إمامٌ فاجر لا نقبل إمامته لأنّهم يرون أنّ طاعة وليّ الأمر واجبة وإن كان فاسقاً بشرط أن لا يخرجه فسقه إلى الكفر البواح إلّا إذا كفر كفراً صريحاً).

ويقول أيضاً: (لكن أهل السنّة والجماعة[1] حتّى مع هذا الأمر المستلزم لهذين... فالأمير إذا كان يشرب الخمر ويظلم الناس بأموالهم، نصلّي خلفه الجمعة وتصحّ الصلاة... حتّى أنّ أهل السنّة والجماعة يرون صحّة الجمعة خلف الأمير المبتدع إذا لم تصل بدعته إلى الكفر، فإن قلت: كيف نُصلّي خلف هؤلاء ونتابعهم في الحجّ والجهاد والجمع والأعياد وهم أهل فسق وفجور وشرب خمر حتّى في الحجّ...)[2] فيبرّر ذلك بالآية المتقدّمة ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...**﴾.

ثمّ يستعرض العثيمين مجموعة من الروايات ليؤيّد بها كلامه، وفقاً للمنطق السفياني الأموي.

ومن الموارد التي يتابع أصحاب هذا المنهج حملتهم على جميع الفرق الإسلاميّة، وليس على الشيعة الإماميّة وحدهم، ما جاء في كتاب (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري) تأليف عبد الله بن محمّد الغنيمان، رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، حيث يقول: (وقد انتسب إلى الأشعري أكثر العالم الإسلامي من أتباع المذاهب الأربعة، وهم

---

(١) وهذا من التدليس الواضح لأنّهم ليسوا أهل السنّة والجماعة بل هم أتباع ابن تيميّة.

(٢) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٦٥٧ـ٦٥٩.

يعتمدون على تأويل نصوص الصفات تأويلاً يصل أحياناً إلى التحريف ... وهنا لابدّ لعلماء الإسلام ورَثَة رسول الله ﷺ [وهم برأيه أتباع ابن تيميّة فقط] من مقاومة هذه التيّارات الجارفة، على حسب ما تقتضيه الحال من مناظرات، أو بالتأليف، وبيان الحقّ بالبراهين العقليّة والنقليّة، وقد يصل الأمر أحياناً إلى شهر السلاح)[1].

ومن هذا القبيل ما ورد في كتاب (اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة) وكتاب العقيدة الواسطيّة لابن تيميّة، والشارح هو الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمّد بن إبراهيم آل الشيخ، وفيه يقول: (وقد غلط من غلط في معنى أهل السنّة والجماعة، فأدخل في أهل السنّة والجماعة بعض الفرق الضالّة في المدح، كالأشاعرة والماتريدية، ومن أمثال من غلط من المتقدّمين السفاريني، في شرحه لوامع الأنوار البهيّة، فقال: اعلم أنّ أهل السنّة والجماعة ثلاث طوائف)[2] ومقصوده أنّهم: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريديّة.

فإذن من عيوب السفاريني ـ عند آل الشيخ ـ إدخاله للأشاعرة والماتريدية ضمن أهل السنّة والجماعة، لأنّ أهل السنّة والجماعة في نظره هم طائفة واحدة، وهم من اعتقد بأفكار ونهج ابن تيميّة.

ثمّ يقول: (قال ـ ابن تيميّة ـ صار المتمسّكون بالإسلام المحض الخاصّ عن الشوب هم أهل السنّة والجماعة، فأمّا أهل السنّة والجماعة فئة واحدة ـ وليس كما قال السفاريني ـ وفرقة واحدة وطائفة واحدة، وهم أهل الحديث، وهم أهل الأثر، وهم أتباع السلف الصالح، وهذا شبه إجماع من

(١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ج١ ص١٩.

(٢) اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة: ج١ ص٨٧.

السلف على أنّ أهل السنّة والجماعة هم أهل العلم وأهل الحديث وأهل الأثر وما شابه، وقد غلط طائفة من أهل العلم من الحنابلة فقالوا الفرقة الناجية عبارة عن ثلاث فئات، الأولى أهل الحديث، والثانية الأشاعرة، والثالثة الماتريدية، كما قال ذلك السفاريني، وهذا قولٌ باطل وغلط لأنّ الأشاعرة والماتريدية من الفئات التي عليها الوعيد)[1].

ومثل ذلك ما ورد في كتاب (الانحرافات العقديّة والعلميّة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريّين وآثارها في حياة الأمّة) تأليف علي بن بخيت الزهراني، يقول: (وتعتبر فرقتا الأشاعرة والماتريدية من أكثر الفرق الإسلاميّة، ومن أعظم طوائف المتكلِّمة، والتي لا تزال إلى اليوم تمثِّل نسبة كبيرة بين المسلمين، وقد وصل الأمر بالأشاعرة في بعض الأحيان إلى محاربة عقيدة السلف والنيل من علمائها، واستعداء السلطة عليهم، كما فُعِل بالحافظ عبد الغني المقدسي[2] حيث طردوه... والذي جرى منهم لشيخ الإسلام ابن تيميّة أمرٌ مشهور، حيث تسبّبوا في نفيه وسجنه وحرق كتبه، وآذوه وأتباعه أشدّ الإيذاء، حتّى صار كثير منهم يخفي عقيدته حتّى لا تطوله... ومحاربة العقيدة الصحيحة ومنع القراءة في كتب هذه العقيدة وعلمائها كابن تيميّة وغيره، وممّا يؤسف له أن كان للأزهر من هذه العداوة أوفر الحظّ والنصيب، حيث لم يكن لحاملي هذه العقيدة ـ أي عقيدة ابن تيميّة ـ من العلماء مكانٌ يُذكر، ولم ترتفع هذه العقيدة فوق منبره يوماً من الأيّام، لأنّ المتكلّمين ورثوه بعد زوال مؤسّسيه من العبيديّين ـ أي الفاطميّين ـ وعملوا على نشر مذهبهم

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٦٦٠ـ٦٦١.

(٢) هو الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي، ولد سنة ٥٤١هـ، امتُحن غير مرّة بسبب عقيدته السلفيّة، ومات سنة ٦٠٠هـ.

دون مذهب السلف)[1].

ومن الموارد الأخرى ما ورد في كتاب (فتاوى الأئمّة النجديّة من شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب إلى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز) جمع وإعداد أبو يوسف مدحت بن حسن آل فراج.

فبعد أن يبيّن في الكتاب أنّ المعتزلة والأشاعرة هم تلاميذ الجهميّة، يقول: (المعطّلة وهؤلاء نفوا عن الله ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله من صفات الكمال زاعمين أنّ إثباتها يقتضي التشبيه والتجسيم، فهم على طرفي نقيض مع المشبّهة، ومذهب التعطيل مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركين وضلاّل الصابئين، وأوّل من حُفظ عنه مقالة التعطيل في الإسلام هو الجعد بن درهم في أوائل المئة الثانية، وأخذ هذا المذهب الخبيث عنه الجهم بن صفوان، وإليه تُنسب الجهميّة، ثمّ انتقل هذا المذهب إلى المعتزلة والأشاعرة، وهذه أسانيد مذهبهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين والفلاسفة)[2].

فهم كما نسبوا إلى الشيعة أخذ مذهبهم وعقيدتهم من عبد الله بن سبأ، ها هم يصرّحون بأنّ كلّ عقائد الفرق الإسلاميّة مأخوذة من اليهود والمشركين والصابئين.

والعجيب كما قلنا مراراً أنّ أصحاب المدرسة السلفيّة لا يصرّحون بمثل هذه الأفكار والمؤاخذات على الأشاعرة والمعتزلة من على المنابر وشاشات

---

(١) الانحرافات العقديّة والعلميّة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريّين وآثارهما في حياة الأُمّة: ج١ ص٦٨ـ٦٩.

(٢) فتاوى الأئمّة النجديّة من شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهاب إلى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز: ج١ ص٥١٤.

التلفزة، ولكن كتبهم تشهد على نظرتهم لأمثال هؤلاء.

وفي كتاب (الأشاعرة في ميزان أهل السنّة) الذي ينتقد فيه مؤلّفه فيصل الجاسم الأشاعرة، يقول: (ثم يقال كيف يدّعى ذلك في رجلٍ قضى أربعين سنة من عمره على الاعتزال [أي أبا الحسن الأشعري] ثمّ تاب في أواخر حياته [باعتبار أنّه كان معتزليّاً كافراً ثمّ تاب] وعاش في مرحلة التوبة ما يقرُب عشرين سنة تزيد قليلاً أو تنقص قليلاً على اختلاف الروايات في مولده، كيف يكون مثل من كان هذا حاله إماماً للمسلمين؟ متى تعلّم العلم ورسخ فيه حتّى يُتّخذ إماماً دون أئمّة السنّة وأهل الحديث؟ هذا ضربٌ من المُحال بل من الجنون)[1].

فهل أتباع الأشاعرة في هذا العالم الإسلامي كلّهم مجانين؟!

وإذا أردنا الانتقال إلى مواقفهم من الشيعة، فإنّهم اعتبروهم خنازير يُمسخون كما مُسخ اليهود من قبل، كما صرّح بذلك محمّد بن عبد الوهّاب في كتابه (رسالة في الردّ على الرافضة) حيث يقول: (ومنها[2]: أنّ اليهود مسخوا قردة وخنازير وقد نقل أنّه وقع ذلك لبعض الرافضة في المدينة المنوّرة وغيرها، بل قد قيل: إنّه تُمسخ صورهم ووجوههم عند الموت، والله أعلم)[3].

هذا كلام إمام السلفيّة، والمجدّد لمعتقداتهم، والذي يوزّعون وينشرون له كتابه المذكور في كلّ مكان في عصرنا الحاضر.

بيد أنَّ التأسيس النظري لمثل هذه المعتقدات لم يكن أمراً طارئاً في

---

(١) الأشاعرة في ميزان أهل السنّة: ص٧٤٦.

(٢) أي من مشابهة الشيعة الرافضة لليهود.

(٣) رسالة في الردّ على الرافضة: ص١٠٦.

معتقدات هؤلاء؛ لأنّهم ورثوه عن إمام أئمّتهم الشيخ ابن تيميّة الذي يقول في كتابه (الاستقامة): (فكلّما كثر البرّ والتقوى قوي الحسن والجمال، وكلّما قوي الإثم والعدوان قوي القبح والشين حتّى ينسخ ذلك ما كان للصورة من حسن وقبح، فكم ممّن لم تكن صورته حسنة ولكن من الأعمال الصالحة ما عظم به جماله وبهاءه حتّى ظهر ذلك على صورته، ولهذا يظهر ذلك ظهوراً بيّناً عند الإصرار على القبائح في آخر العمر عند قرب الموت، فنرى وجوه أهل السنّة كلّما كبروا تكون أجمل، ووجوه أهل القبائح كلّما كبروا تكون أقبح، وهذا ظاهر لكلّ أحد فيمن يعظم بدعته وفجوره مثل الرافضة من الترك ونحوهم، فإنّ الرافضي كلّما كبر قبح وجهه وعظم شينه، حتّى يقوى شبهه بالخنزير، وربما مُسخ خنزيراً وقرداً كما تواتر ذلك عنهم)[1].

وهذا كتابٌ آخر من كتبهم التدريسيّة الأكاديميّة وهو (شرح العقيدة الطحاويّة) للشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، من إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، حيث ينقل قول الإمام الطحاوي: (وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)، ثمّ يقول الشارح البرّاك: (وقوله: «والأركان والأعضاء والأدوات...» لا حول ولا قوّة إلّا بالله، عفا الله عن المؤلّف وغفر الله لنا وله، كيف ينفي الأعضاء عن الله سبحانه وتعالى)[2].

فالبرّاك يستغفر الله تعالى من تنزيه الله سبحانه وتعالى لأنّ الطحاوي نفى الأعضاء عنه سبحانه وتعالى!

فهل هذا هو المنطق العلمي في البحث؟ وهل هذه هي طريقة القرآن

---

(١) الاستقامة، ابن تيميّة: ج١ ص٣٦٥.

(٢) شرح العقيدة الطحاويّة: ص١٤١.

الكريم في التحاور؟

ولماذا يعمل هذا المنهج على صرف الأنظار عن القضايا الأساسيّة للأُمّـة، حيث نجدهم يخترعون أموراً على وسائلهم الإعلاميّة والفضائيّات لا واقع لها، مثل دفاعهم المزعوم عن زوج النبيّ ﷺ السيّدة عائشة، وشنّوا الحمـلات الدعائيّة على من يتّهمهـا ويفـتري عليهـا، وتـاجروا بهـذه المسألة، وادّعـوا أنّ الشيعة ينسبون إليها بعض الافتراءات، والشيعة بريئون من ذلك كلّه.

أمّا مسألة الإفك التي تحدّث عنها القرآن الكريم وبـرّأ عائـشة ـ بحـسب زعمهم ـ فنحن لا ندخل في نقاشها؛ لأنّ القرآن الكريم أمرنا بصريح العبـارة بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْلاَ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ* يَعِظُكُمُ اللهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ...**﴾ (النور: ١٦ـ١٧).

وكأنّه تعالى يقول لنا: لا شأن لكـم أنـتم كمـؤمنين وكمجتمـع إسـلامي بمثل هذه القضيّة، ولا ينبغي لكم الخوض في مثل هذا الحديث.

لكن الفضائيّات المأزومة والمنهزمة فكريّاً وعقائديّاً نشرت هذه القضيّة.

وقد توضّحت الغايـة مـن وراء هـذه الـضجّة الإعلاميّـة، ومـا كـان إلّا المتاجرة والافتراء والاتّهام. نعـم، كـلّ مـا في الأمـر أنّ بعـض علـماء الـشيعة أشاروا إلى هذه المسألة في مطـاوي كتـبهم في الوقـت الـذي تجـد فيـه آلاف الكتب لعلماء ومراجع الشيعة ضعّفوا مثل هذه الأحاديـث وأسـقطوها عـن الاعتبار تنزيهاً وصوناً للنبيّ ﷺ وأزواجه، لأنّ معتقدهم هو التعامل بكـلّ احترام مع أُمّهات المؤمنين، رغم أن عائشة خرجت على الإمام أمـير المـؤمنين عليه السلام في معركة الجمل، وهل خرجت ـ كما يقول البعض ـ للإصـلاح، وهـي التي صرّحت بأنّها أحدثت بعد النبيّ ﷺ وندمت وبكـت إلى آخـر عمرهـا لأجل ذلك، كما هو ثابت في محلّه وصرّح به الألبـاني في «سلـسلة الأحاديـث

الصحيحة».

إذن كان الأجدر بهؤلاء عدم الحديث عن هذه القضيّة، ومثل هذه المسائل التي تسيء إلى أُمّهات المؤمنين، لأنّ الباطل يموت بموت ذكره، وإذا عادوا لمثله كانوا من أوضح مصاديق الآية: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النور: ١٩).

ولماذا هذه المحاولات الدائمة والحثيثة لإبراز مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأتباعها أنّهم يمتلكون عقائد فاسدة مثل اعتقادهم أنّ كلّ من لا يؤمن بعصمة وإمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام لا فرصة له للنجاة في الآخرة، وأنّه من أهل النار، وأنّه مخلّدٌ فيها، مع كون ذلك مخالفاً للاتّجاه العام لمعتقدات علماء هذه المدرسة، في الوقت الذي لا ينظرون فيه إلى كلمات أعلامهم الصريحة والواضحة في تكفير من خالفهم، وفي اتّهامه بالزندقة وما شاكل ذلك؟

وأين هم من أقوال أمثال السفاريني التي ذكرناها سابقاً بأنّه فرقة واحدة وطائفة واحدة وهم أهل الحديث وأتباع السلف الصالح، وأهل السنّة والجماعة هم الفرقة الناجية، ومضافاً إلى ذلك اعتبارهم أنّ بعض طائفة أهل العلم من الحنابلة قد اشتبهت فضلاً عن غير الحنابلة.

ومن الطبيعي أنّهم عندما يكفّرون الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية أن يعتبروا أنّ رأس الفرقة الهالكة هم الشيعة وأتباعهم!!

هل الصفات الخبرية محكمة أم متشابهة؟

تنقسم الصفات الإلهيّة عموماً إلى صفات ذاتيّة وصفات فعليّة، والمراد من الصفات الذاتيّة: الصفات المختصّة بذات الله سبحانه وتعالى، من قبيل العلم، والقدرة، والسمع، والبصر ونحو ذلك.

أمّا الصفات الفعليّة، فهي تلك الصفات التي ترتبط بفعل الله سبحانه وتعالى، كالخلق، والإيجاد، والرزق، والإعطاء، والمنع، والإحياء، والإماتة، ونحوها.

ثمّ إنّ الصفات التي تتعلّق بالذات تنقسم إلى صفات ذاتيّة ثابتة من خلال العقل ـ بمعنى أنّ العقل هو الذي يثبتها لله تعالى، من قبيل الحياة، والوجود، والعلم، والقدرة ـ وصفات لا يدركها العقل ـ كما يدّعي البعض ـ فلا تثبت إلّا بالدليل النقلي؛ الأعمّ من أن يكون قرآنيّاً أو نصّاً نبويّاً.

ومن مصاديق ذلك الموارد التي نبحثها، ونعني بها الصفات الذاتيّة الخبريّة التي هي الوجه، والصورة، واليد، والأصابع، والجنب، والرِّجل، والقدَم، وهكذا العشرات من الصفات التي ذُكرت في كلمات القوم.

وليس مورد بحثنا أو نقاشنا مع ابن تيميّة في صفات العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والحياة، ونحو ذلك، ممّا قلنا بأنّه صفات ذاتيّة مختصّة بذات الله وقد أثبتها العقل.

إذن هناك جملة من الصفات الخبريّة وردت في القرآن الكريم وكذلك في النصوص الواردة عن النبيّ الأكرم صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وهي ممّا اتّفق عليه علماء المسلمين.

والكلام هو في تفسيرهم لهذه الصفات، ومعانيها، ومصاديقها، وهذا من أهمّ موارد الاختلاف بين الأشاعرة والشيعة الإماميّة و... وبين ابن تيميّة وأتباعه.

وعلى أساس المعتقد والرأي الذي تتبنّاه كلّ فرقة في موضوع الصفات يتبيّن لنا رأيها في التجسيم والحَدّ والحيّز وغير ذلك بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى.

ومن الأُصول والمعارف القرآنيّة التي في ضوئها نفهم الصفات الخبريّة ومعانيها ومصاديقها: مسألة المحكم والمتشابه، وكون هذه الصفات الواردة في آيات الكتاب الكريم من الآيات المحكمة أم من الآيات المتشابهة.

ويقودنا ذلك إلى ضرورة معرفة آراء المذاهب الإسلاميّة في هذه المسألة، لاسيّما ابن تيميّة وأتباعه.

ومقصودنا من الصفات الخبريّة هي تلك الآيات التي ورد فيها ذكر اليد والوجه والصدر والمجيء وغير ذلك بالنسبة إلى الله تعالى ـ كما تقدّم ـ.

ضابط المحكم والمتشابه في القرآن

أمّا بالنسبة إلى المحكم والمتشابه، فالآيات القرآنيّة تنقسم إلى قسمين وفقاً لما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧). ولم يرِد في القرآن بيان لكلّ آية أنّها محكمة أو متشابهة، وهذا ما أوجب وقوع الاختلاف في معنى الإحكام والتشابه إلى

أقوال متعدّدة، ثمّ في الإعابة على أهل الزيغ والهوى لاتّباعهم ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والتأويل، والذي نستفيد منه النهي عن اتّباع المتشابه، حيث اعتبرت الآيات ذلك طريقة أهل الزيغ. ولكن من الواضح أنّ المفهوم عرفاً من هذا التعبير بعد تلك القسمة الثنائيّة أنّ المقصودين بذلك هم الذين يختصّون باتّباع المتشابهات ويلتقطونها ويفصلونها عن المُحكمات ابتغاء الفتنة والمشاغبة وتشويش الأذهان من خلال ذلك التشابه.

وظاهر كلام الكثير ممّن فسّروا معنى المحكم والمتشابه أنّ تفسيرهم مبنيٌّ على أساس إرادة التشابه المفهومي من التشابه في الآية، إلّا أنّ هذا الافتراض بعيدٌ في نفسه ـ كما بيّنا في بحثنا عن معنى المحكم والمتشابه[1] ـ لنكتتين هما:

أوّلاً: تصريح القرآن نفسه بأنّ آياته إنّما نزلت بياناً وتبياناً وهدىً ونوراً بلسانٍ عربيٍّ مُبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والإجمال.

ثانياً: التعبير بالاتّباع في قوله تعالى: ﴿**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ**﴾ فإنّ الاتّباع لا معنى له إذا أُريد المتشابه المفهومي، إذ ذلك فرع وجود مدلول ظاهر يتعيّن فيه اللّفظ، ومع التشابه المفهومي لا مدلول ليتّبع، وهذا بخلاف ما لو أُريد التشابه المصداقي، بمعنى أنّهم يتّبعون الآيات التي مصاديقها الخارجيّة متشابهة لا تتناسب مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية، فمثلاً كلمة الصراط في ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ أو العرش والكرسيّ في الآيات الأخرى مدلولها اللغوي واضح لا تشابه فيه، إلّا أنّ مصاديقها الخارجيّة سنخ مصاديق لا تنسجم أن تكون هي المقصودة في هذه الآيات، فمن في قلبه زيغ يتّبع مثل هذه الآيات ليطبّقها على مصاديقها الخارجيّة المتشابهة.

---

(١) انظر: أُصول التفسير والتأويل، السيّد كمال الحيدري: ج١، بحث المحكم والمتشابه.

فالحقّ أنّ ظاهر الآية في سورة آل عمران هو إرادة التشابه المصداقي، بمعنى أنّ هناك أُناساً في قلوبهم زيغ فيتّبعون الآيات التي مصاديق مداليلها المفهوميّة في الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأنّ هذه من عالم الشهادة والمادّة وتلك من عالم الغيب، فيطبّقونها على المصاديق الخارجيّة الحسيّة باعتبار عدم معروفيّة تلك المصاديق الغيبيّة وعجز الذهن البشري عن إدراكها في هذه النشأة، ويحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتنة والبلبلة في الأذهان، وهذا مسلك عامّ في فهم وتفسير الآيات المتشابهة[1].

قال السيّد الطباطبائي: (وكيف كان، فهذا الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات ـ أي مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي ـ فإنّما هو كلامٌ عربيّ مُبين لا يتوقّف في فهمه عربيّ ولا غيره ممّن هو عارفٌ باللّغة وأساليب الكلام العربي. وليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها، كيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى أنّ الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة وغيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنّما التشابه في المراد منها، وهو ظاهر.

وإنّما الاختلاف كلّ الاختلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظيّة من مفردها ومركّبها وفي المدلول التصوّري والتصديقي)[2].

وعلى سبيل المثال: إذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وكذلك السماء والأرض واللوح والقلم والعرش

---

(١) المصدر نفسه: ج١، بحث المحكم والمتشابه بتصرّف.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١ ص٩ .

والكرسي وغير ذلك، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات الماديّة لمفاهيمها.

(وهذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة، ومن حقّنا ذلك، فإنّ الذي أوجب علينا وضع ألفاظ إنّما هو الحاجة الاجتماعيّة إلى التفهيم والتفهّم، والاجتماع إنّما تعلّق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلّقة بالمادّة ولواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمّياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا)[1].

هذه الحقائق التي أُشير إليها وإن كان كلّ واحدةٍ منها تنطوي على مفهوم واحد إلّا أنّها يمكن أن تكون مختلفة المصاديق، بعضها مادّي وبعضها مجرّد، فعندما يستخدم القرآن الكريم ألفاظ: الميزان والقلم والعرش والكرسي واللوح، فليس من الضروري أن تنطوي هذه المفاهيم على مصداق واحد هو المصداق المادّي، بل يمكن للمصداق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشمل بالإضافة إلى المصداق المتداول والمألوف في حياتنا الحسّية مصاديق أخرى فوق العالم المشهود.

في محلّ بحثنا، اعتبر ابن تيميّة أنّ جميع الآيات التي ورد فيها ذكر الصفات الخبريّة، هي كلّها من الآيات المحكمات، فقال بأنّ المحكمات هي آيات الصفات خاصّة، أعمّ من صفات الله سبحانه كالعليم والقدير والحكيم والخبير، وصفات أنبيائه كقوله في عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿**وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ**﴾ (النساء: ١٧١) وما يشبه ذلك.

وقال في التفسير الكبير: (وأمّا إدخال أسماء الله وصفاته أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلّا الله أو اعتقاد أنّ ذلك هو المتشابه الذي

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٩.

استأثر الله بعلم تأويله، كما يقول كلّ واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم، فإنّهم وإن أصابوا في كثيرٍ ممّا يقولونه ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم...)[١].

ومن النتائج المترتّبة على هذا البحث: أنّ الآية إذا كانت محكمة فتبقى على ظاهرها ولا تحتاج إلى شيء، وإذا كانت متشابهة فمن أجل فهمها لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات، ومن اتّبع المتشابهات دون إرجاعها إلى المحكمات كان هدفه ابتغاء الفتنة، ووقع في الزيغ.

وهذا ما ذهب إليه ابن تيميّة وأتباعه حيث قالوا: بأنّ الصفات المتعلّقة بمثل: القدَم، والرِّجل، والوجه، واليد، والصورة ونحو ذلك تعدّ من المحكمات لا من المتشابهات. وإذا كانت من المحكمات فلابدّ من حملها على الظاهر، والإيمان بها كما ورد في ظاهرها. فعندما تقول الآية: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) نرجع إلى اللغة العربيّة وما تقوله في المراد من اليد، وحيث يُراد بها اليد الجارحة والعضو المخصوص، فنؤمن بها كذلك، ولا نُرجع ذلك إلى المحكم.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ هذه الصفات من المتشابهات التي لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات، والنتيجة تخالف ما تقدّم بحيث أنّه لا يجوز الإيمان بها وفق الظاهر.

فالمحكم هو الذي يُراد به ظاهره ولا نرجعه إلى شيءٍ آخر.

والمتشابه هو الذي لا يُراد به ظاهره، ولفهمه لابدّ من الرجوع إلى المحكم.

فأوّل نتيجة تترتّب على كون الصفة محكمة ـ كما هو رأي ابن تيميّة ـ هي

---

(١) التفسير الكبير: ج٢ ص٩١.

أن يُراد منها حقيقتها، ولابدّ من إمرارها على ظاهرها.

وهكذا أصرّ ابن تيميّة وأتباعه على أنّ آيات الصفات الخبريّة من المحكمات ـ من غير إقامة أيّ دليل ـ لأجل إبقاء معانيها على ظواهرها.

فالبحث الأساسي إذن هو من الناحية العلميّة والمنهجيّة وأن نشخّص هذه الآيات في كونها من المحكمات لإبقائها على ظواهرها أم أنّها من المتشابهات.

ومن الذين ساروا على منهج ورأي ابن تيميّة في الصفات الخبريّة صالح الفوزان كما ورد في كتابه (الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد)، حيث بعد ذكره للآية المباركة في سورة آل عمران، يقول: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، يقرأها المسلمون ويتدارسونها ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئاً، وإنّما ينكرها المبتدعة من الجهميّة والمعتزلة والأشاعرة الذين ساروا على منهج مشركي قريش)[1].

فدليله إذن هو قراءة وفهم المسلمين لها وعدم إنكار شيء منها، وبذلك يجزم كونها محكمة، وسنذكر لاحقاً أنّ عموم أعلام المسلمين السنّة بالإضافة إلى علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام يقولون إنّ هذه الآيات المرتبطة بالصفات الخبريّة هي من المتشابهات.

ونحن نرى أنّه حتى الوهّابية تعتقد أيضاً ـ في باطنها وفي ارتكازاتها ـ أنّ هذه الآيات آيات متشابهة، وإن قالوا في الظاهر أنّها محكمة، وذلك بدليل تعقيبهم هذه الآيات المتكلّمة عن الصفات الخبريّة بقولهم: «بلا تمثيل ولا تكييف»، وإلّا لو كانت محكمة فلماذا يذكرون مثل هذه القيود؟ فالآيات

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد: ص١٤٤.

المتشابهة هي التي تحتاج إلى مثل هذه القيود.

والأصل القرآني في مسائل الأسماء والصفات هي الآية المحكمة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومنها تُؤخذ كلّ هذه القيود.

والتفت علماء المسلمين إلى هذه الحقيقة بشكلٍ واضح وجليّ، ومنهم الإمام عبد الحليم محمود، أحد علماء الأزهر الشريف، فقال في فتاواه: (والموقف الذي يقفه من أراد متابعة السلف الصالح... إنّما هو الإيمان بها مع التنزيه لله تعالى عن الجسميّة وتوابعها... هذا هو مذهب السلف في الصفات، وهو مذهب لا يثير جدلاً ولا خصومة، وليس من طبيعته ذلك، إنّه مذهب العبوديّة الصحيحة، وهو المذهب الذي يتمذهب به كلّ من عنده نزعة التديّن السليمة، وهو مذهب الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، والسلف الصالح، ومن الطبيعي أن يكون مذهب الفرقة الناجية)[1].

ومنهم الآلوسي في (روح المعاني) حيث يقول: (وأنت تعلم أنّ طريقة كثير من الأعلام وأساطين الإسلام الإمساك عن التأويل مطلقاً مع نفي التشبيه والتجسيم، منهم الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام أحمد والإمام الشافعي ومحمد بن الحسن وسعد بن معاذ المروزي وعبد الله بن المبارك وأبو عائذ خالد بن سليمان صاحب سفيان الثوري وإسحاق بن راهويه ومحمّد بن إسماعيل البخاري والترمذي وأبو داود السجستاني... وقال البيضاوي في الطوالع: والأَولى اتّباع السلف في الإيمان بهذه الأشياء، يعني المتشابهات...)[2].

---

(١) فتاوى الإمام عبد الحليم محمود: ج١ ص٨٩ـ٩٠.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ج١٦ ص٢٢٩.

ومن الذين تبعوا ابن تيميّة في القول بأنّ الصفات الخبريّة من المحكمات العلاّمة العثيمين في (شرح العقيدة السفارينيّة) فقال: (أمّا ظاهرها فهو المعنى اللائق بالله حقيقةً دون المجاز، فالمراد باليد حقيقة يد حقيقيّة، تأخذ وتتصرّف وتقبض وتبسط، وكذلك أيضاً المراد بالأصابع أصابع حقيقيّة، يأخذ الله بها ما أراد من خلقه... وهكذا بقيّة الصفات... فنحن نمرّها كما جاءت لفظاً ومعنىً لأنّها ألفاظ جاءت لمعانٍ، فمن نفى المعنى فإنّه لم يُمرّه)[1].

وأيضاً في كتاب (الفتاوى الحمويّة) يقول ابن تيميّة مؤكّداً رأيه: (فهذا كتاب الله من أوّله إلى آخره، وسنّة رسوله ﷺ من أوّلها إلى آخرها، ثمّ عامّة كلام الصحابة والتابعين، ثمّ كلام سائر الأئمّة مملوءٌ بما هو إمّا نصّ وإمّا ظاهر في أنّ الله سبحانه فوق كلّ شيء، وعليّ ـ أو عالٍ ـ على كلّ شيء، وأنّه فوق العرش، وأنّه فوق السماء)[2].

ثمّ يشير إلى مجموعة من الآيات مثل ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١) و﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران: ٥٥) و﴿ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك: ١٦)، ويرى أنّ المراد من (في) معنى (على) يعني: على السماء، وهكذا ينقل عشرات الآيات.

إذن فابن تيميّة لم يذكر لنا دليلاً واحداً على أنّ هذه الصفات من المحكمات، وبعد أن عرفنا معنى المحكم والمتشابه لابدّ أن نشير إلى الملاك والضابط الذي على أساسه نقول إنَّ هذا محكم وهذا متشابه.

والضابط واضحٌ وجَليّ وإن كان يحتاج إلى بعض التأمّل:

فإذا كانت هناك صفة من الصفات قابلة الثبوت لله تعالى فهي صفة

---

(١) شرح العقيدة السفارينيّة: ص١٠٧.

(٢) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص١٩٧.

محكمة، أمّا إذا كات الصفة غير قابلة لأن نثبتها، أو أن نـصف الله تعـالى بهـا، فهي صفة متشابهة.

وعندما ننظر إلى الآيات القرآنيّة والنصوص النبويّة ونريد أن نعرف كون الصفات الواردة فيها، هل هي محكمة أو متشابهة أصبح واضحاً لدينا مـا هـو المقياس والميزان في ذلك.

فإن ثبت كونها صفة كمال فتكون من المحكمات، وذلك مثل صفة العلم، أمّا إذا وجدنا فيها نقصاً فتكون من المتشابهات، كما لو وجدناها تنسب الجهل إلى الله تعالى، وهكذا لو نسبت إليه الحدوث.

ولو أخذنا مثال الجسميّة، فإنّ ابن تيميّة وفقاً لمبنـاه الـصريح فإنّهـا صـفة كمال لله تعالى، وإذا ما ورد في النصوص ما يثبت الجسميّة لله تعـالى فهـي مـن المحكمات لا من المتشابهات، وهكذا ما يلازم الجسميّة من قبيل المكان والحيّز والجهة ونحـو ذلـك، ولـذلك يـصل إلى تلـك النتيجـة التـي مفادهـا أنّ الله سبحانه وتعالى له صورة الإنسانيّة كما سيأتي بيان ذلك في الكلام عن حـديث «**خلق الله آدم على صورة الرحمن**».

فمن حقّنا إذن أن نسأل ابن تيميّة عـن دليلـه في كـون هـذه الآيـات مـن المحكمات لا من المتشابهات، والقرآن الكريم قسّم آياته إلى هـذين القـسمين، ولو كان الله تعالى قد كتب على صدر كلّ آية بأنّها مُحكمَـة أو متـشابهة لارتفـع النزاع، ولكن ليس الأمر كذلك .

ينتقل ابن تيمية بعد ذلك إلى الروايات فيقول: (مثل قصّة معراج رسـول الله إلى ربّه ونزول الملائكـة مـن عنـد الله، وصـعود الملائكـة إليـه، وقولـه في الملائكة الذين يتعاقبون فيكم بالليل والنهار فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربّهم فيسألهم وهو أعلم بهم... والعرش فـوق ـ أي فـوق الـسماوات ـ والله فـوق

عرشه وهو يعلم ما أنتم عليه... إنّ الله لمّا خلق الخلق كتب في كتاب موضوع عنده فوق العرش أنّ **رحمتي سبقت غضبي**، وقوله في الحديث الصحيح للجارية: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: رسول الله. قال: **إعتقها فإنّها مؤمنة**).

وهنا يأتي نفس الإيراد والسؤال بأنّه من قال إنّ هذه النصوص محكمة حتّى يُعمل بظاهرها؟

ثمّ يقول: (ثمّ ليس في كتاب الله ولا في سنّة الرسول، ولا عن أحد من سلف الأُمّة لا من الصحابة والتابعين، ولا عن أئمّة الدِّين حرف واحد يخالف ذلك، لا نصّاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم قط إنّ الله ليس في السماء)[1].

فلكون هذه الآيات من المحكمات في رأيه، لابدّ من العمل بظاهرها، مدّعياً أنّ القرآن الكريم والنصوص النبويّة تؤيّد مدّعاه، ثمّ يضيف إلى ذلك إجماع الأئمّة والعلماء على أنّ الله في السماء.

ويردّ هذا الإجماع ما ورد في كتاب (فتح الباري شرح صحيح البخاري) للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني حيث يقول:

(ولو قال من ينسب إلى التجسيم من اليهود[2]: «لا إله إلّا الله الذي في السماء» لم يكن مؤمناً، إلّا إن كان عاميّاً لا يفقه معنى التجسيم، فيكتفى منه بذلك كما في قصّة الجارية التي سألها النبيّ...)[3] وقد مرّت هذه الرواية سابقاً.

---

(١) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص١٩٧.

(٢) وهذا دليلٌ على كون نظريّة التجسيم منشؤها اليهود.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ج١٣ ص٤٣٩.

موقف علماء السنة من آيات الصفات الخبرية

لم يوافق علماء السنّة على رأي ابن تيميّة في الصفات الخبريّة، بل ذهبوا أو توافقوا مع رأي مدرسة الإماميّة في كونها من الآيات المتشابهة، وهذا الأمر أحد أهمّ الشواهد على الاختلاف بين مدرسة ابن تيميّة ومدرسة علماء السنّة.

ومن الشواهد على ذلك:

أوّلاً: ما ورد في كتاب (ابن تيميّة) للإمام محمّد أبو زهرة، حيث قال: (**المتشابه والتأويل**: إنّ الكلام في تأويل المتشابه له اتّصالٌ وثيق بالكلام في الصفات والوحدانيّة، فالكلام في أحدهما يلازمه الكلام في الآخر، والأساس في هذا الموضوع هو أنّ كلمة متشابه قد وردت في القرآن الكريم في مقابل آيات محكمات... وأنّ جمهور المفسّرين على أنّ الآيات المتشابهات في كتابه الكريم هي الآيات المتعلّقة بالصفات والأفعال المضافة إليه سبحانه وتعالى...)[١].

ثانياً: ما ورد في كتاب (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) للإمام القرطبي، وهو غير صاحب كتاب التفسير المشهور، حيث يقول: (وكذلك قال في حديثٍ آخر: «وكلتا يديه يمين» نافياً لتوهّم النقص والقصور في حقّه تعالى، وكذلك كلّ ما أطلق على الله تعالى ـ أي الصفات الخبريّة ـ ممّا يدلّ على الجوارح والأعضاء، كالأعين، والأيدي، والجنب، والإصبع، وغير ذلك ممّا يلزمُ من ظاهره التجسيم الذي تدلُّ العقولُ بأوائلها على استحالته، فهي كلّها متأوّلة في حقّه؛ لاستحالة حملها على ظواهرها)[٢].

---

(١) ابن تيميّة حياته، عصره، آراؤه وفقهه: ص٢٣٦.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج٣ ص٣٧ـ٣٨.

ثالثاً: أيضاً ما أورده الإمام القرطبي في (المفهم لما أشكل) حيث قال: (قال رسول الله: إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه... فاحذروهم). ثمّ يقول: رواه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه، ثمّ في الهامش يقول: (...يتّبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك في القرآن، وإضلالاً للعوامّ، كما فعلته الزنادقة، والقرامطة الطاعنون في القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلته المجسّمة، الذين جمعوا ما وقع في الكتاب والسنّة ممّا يوهم ظاهره الجسميّة، حتّى اعتقدوا أنّ الباري تعالى جسمٌ مُجسَّم وصورةٌ مُصوَّرة ذات وجه، وعين، ويد، وجنب، ورجل، وإصبع، تعالى الله عن ذلك... فأمّا من يتّبع المتشابه، لا على تلك الجهتين، فإن كان ذلك على إبداء تأويلاتها... فذلك مختلف في جوازه بناءً على الخلاف في جواز تأويلها، وقد عُرف أنّ مذهبَ السلف ترك التعرّض لتأويلاتها مع قطعهم باستحالة ظواهرها)[1].

ونحن أيضاً نضمّ صوتنا إلى مثل هذه الأصوات لنقول: اتركوا التأويل، ولا تقولوا تُحملُ هذه الآيات على ظواهرها، وهذا لا يعني رفضنا للتأويل، بل لنقول بأنّنا نتنزّل عن مبدأ التأويل ولا نقبل الحمل على الظواهر بل هذه من المتشابهات التي لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

رابعاً: ما ورد في كتاب (الجامع لأحكام القرآن) للمفسّر الإمام القرطبي، يقول: (قال شيخنا أبو العبّاس ﵀ متّبعو المتشابه لا يخلو أن يتّبعوه ويجمعوه طلباً للتشكيك أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه)[2] وهو يشير إلى كلام أُستاذه الذي ذكرناه في (المفهم) وينقل نفس العبارات، فلا نعيد.

---

(١) المصدر نفسه: ج٦ ص٦٩٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ج٥ ص٢٢.

خامساً: ما ورد في (شرح مختصر الروضة) لابن سعيد الطوفي، المتوفّى سنة ٧١٦هـ، قال: (وأمّا معنى المحكم فأجود ما قيل فيه: أنّ المحكم: المتّضح المعنى كالنصوص والظواهر... والمتشابه مقابله، وهو: غير المتّضح المعنى، فتشتبه بعض محتملاته ببعض للاشتراك... أو لظهور تشبيهٍ في صفات الله تعالى، كآيات الصفات وأخبارها، نحو ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾، ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾، ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾، «**يد الله ملأى لا تغيضها النفقة**»، «**فيضع الجبّار قدمه**»، «**فيظهر لهم في الصورة التي يعرفونها**»، «**وخلق الله آدم على صورة الرحمن**»، ونحو ذلك ممّا هو كثير في الكتاب والسنّة، لأنّ هذا اشتبه المراد منه على الناس، فلذلك قال قومٌ بظاهره، فجسّموا وشبّهوا، وفرٌّ قومٌ من التشبيه فتأوّلوا وحرّفوا، فعطّلوا، وتوسّط قومٌ فسلّموا وأمرُّوه كما جاء...)[1].

سادساً: ما ورد في (عمدة القاري شرح صحيح البخاري) للإمام العيني، المتوفّى ٨٥٥ هـ، قال: (يتنزّل في باب التفعّل، وهذا من باب المتشابهات، والأمر فيها قد عُلم، إمّا التفويض وإمّا التأويل بنزول ملك الرحمة، ومن القائلين... فعلى هذا الأساس وأمثاله، وليس في هذا الباب وأمثاله إلّا التسليم والتفويض إلى ما أراد الله من ذلك، فإنّ الأخذ بظاهره يؤدّي إلى التجسيم)[2].

ونحن لا نريد اتّهام ابن تيميّة بأنّه يتبنّى الأخذ بالظاهر، بل نحيل ذلك إلى الإمام أبي زهرة في كتابه (ابن تيميّة حياته وعصره...) الذي يقول: (وننتهي من هذا إلى أنّ ابن تيميّة يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدَم

---

(١) شرح مختصر الروضة: ج٢ ص٤٣ـ٤٥.

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ج٧ ص٢٩١.

والوجه والاستواء على ظاهرها... وهنا نقف وقفة: إنّ هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسيّة، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها، وإذا أُطلقت على غيرها سواءٌ أكان معلوماً أم مجهولاً فإنّها قد استعملت في غير معناها)[١].

وهنا نوجّه السؤال إلى ابن تيميّة: إنّ اليد هل تطلق على يد الله حقيقةً أم مجازاً؟ فإن قال: حقيقةً، فهذا هو التجسيم، وإن قال مجازاً، فإذن ليس على الظاهر، وهذا ما نريد إثباته من كلام ابن تيميّة، وهنا تكمن مشكلتنا المنهجيّة مع ابن تيميّة وأتباعه.

لأنّه ـ ابن تيميّة ـ إمّا أن يقول بالمجاز والتأويل أو يلتزم بالتجسيم، ولا يوجد أمامه خيارٌ ثالث، إذ إنّها لا تكون بحالٍ من الأحوال مستعملة في ظواهرها، بل تكون مؤوّلة إذا لم يحملها على الحقيقة.

وعلى ذلك يكون ابن تيميّة قد فرَّ من التأويل ليقع في تأويلٍ آخر، وفرَّ من التفسير المجازي ليقع في تفسيرٍ مجازي آخر.

ولذلك فإنّ الإمام أبو زهرة يستشكل على ابن تيميّة بأنّه يحمل الصفات الخبريّة لله تعالى على حقائقها ويقول: جسمٌ لا كالأجسام، ولكنّه ـ أي ابن تيميّة ـ يعترض على أُولئك الذين يذكرون ملاذّ الجنّة ويصفونها على حقيقتها، يقول ليس المراد حقائق الجنّة، بل هي استعمالات مجازيّة، لذا يتابع ابن زهرة قائلاً:

(وفي الوقت الذي يغضب فيه الغضب الشديد، ويستنكر ذلك الاستنكار الشديد في من يحمل هذه الألفاظ ويرجعها إلى محكماتها ـ في الصفات الخبريّة ـ نراه يعتبر كلّ الأسماء الواردة في نعيم الجنّة مجازيّة).

---

(١) ابن تيميّة حياته آراؤه وعصره: ص٢٣٣ـ٢٣٤.

وهذا غريبٌ منه أن يقول بعدم وجود مجاز في القرآن في موضع، وفي موضع آخر يقول بوجود المجاز في القرآن، هذا مضافاً إلى التناقضات الأخرى الموجودة في كلماته.

سابعاً: ما ورد في (تفسير القرآن) لشيخ الإسلام المظفّر السمعاني، أحد أئمّة الشافعيّة، السلفيّ المنهج، حيث قال في ذيل الآية (٣٠) من سورة (ق): (وهذا الخبر ـ إشارة إلى الرواية: **لا تزال جهنّم تقول هل من مزيد حتّى يضع الجبّار فيها قدمه**... ـ يؤيّد القول الثاني، والخبر من المتشابه...)[١].

ثامناً: ما ورد في (مسند الإمام أحمد بن حنبل) بتعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط المعروف بكونه من أتباع منهج ابن تيميّة، ولكنّه لم يوافق على ما قاله في الصفات الخبريّة، فذهب إلى مخالفة ابن تيميّة، واعتقد: بأنّ الصفات الذاتيّة الخبريّة من المتشابهات: (ـ قدمه وجاء رجله ـ هو من المتشابه)[٢].

ولأجل ما قاله الأرنؤوط ومخالفته لمدرسة ابن تيميّة، كتبوا كتاباً للردّ عليه بعنوان (استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرنؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات) واعتبروه من المؤوّلة، وكتب فيه مؤلّفه خالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايع، وبتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز ما يستنكر فيه على الأرنؤوط ما اختاره في الصفات.

علماء السنة بين التأويل وعدم الأخذ بالظاهر

نظراً لكون هذا البحث من المباحث التي تعتبر مفتاحاً من مفاتيح معرفة الصفات، والتمييز بين آراء علماء السنّة من جهة وعلماء الوهّابية وابن تيميّة

---

(١) تفسير القرآن: ج٥ ص٢٤٥.

(٢) مسند الإمام أحمد: ج١٣ ص١٥٢، ذيل ح ٧٧١٨.

من جهة أخرى، كان لابدّ من التفصيل أكثر في بيان حقيقة وموقف علماء السنّة من الصفات الخبريّة، وقد تبيّن لنا من الفقرة السابقة عدم موافقة هؤلاء على ما ذهب إليه ابن تيميّة، واعتبروا هذه الصفات من المتشابهات.

وهناك أيضاً مواقف أخرى لعلماء السنّة في مقابل ابن تيميّة حيث انقسم هؤلاء إلى فريقين:

الفريق الأوّل: هم الذين قالوا بإرجاع الصفات إلى المحكمات، وهذا مذهب جمهور المسلمين من المتكلّمين والفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة ـ وهذا ما أشرنا إليه فيما تقدّم ـ.

الفريق الثاني: هم الذين قالوا بأنّ هذه الألفاظ أو الصفات لا يُراد بها ظاهرها، أو قالوا: لا نعلم ما هو المراد منها، ولذا ذهب بعضهم إلى التأويل.

أمّا الأدلّة والشواهد على وجود من قال بهذا القول ـ أي الفريق الثاني ـ فنذكر بعض الموارد، ومنها:

المورد الأوّل: ما ورد في (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم) للإمام القرطبي (ت ٦٥٦ هـ)، حيث قال: (وقوله: «إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّاهم الله فاحذروهم» يعني: يتّبعونه ويجمعونه طَلَباً للتشكيك في القرآن، وإضلالاً للعوامّ، كما فعلته الزنادقة، والقرامطة الطاعنون في القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلته المجسّمة؛ الذين جمعوا ما وقع في الكتاب والسنّة ممّا يُوهِم ظاهِره الجسميّة، حتّى اعتقدوا أنّ الباري تعالى جسمٌ مُجسَّم، وصورةٌ مصوَّرة ذات وجه، وعين، ويدٍ، وجنبٍ، ورجلٍ، وإصبع، تعالى الله عن ذلك، فحذَّر النبيّ ﷺ عن سُلوك طريقهم....

فأمّا من يتّبع المتشابه، لا على تلك الجهتين، فإن كان ذلك على إبداء

تأويلاتها، وإيضاح معانيها، فـذلك مختلـفٌ في جـوازه بنـاءً عـلى الخـلاف في جواز تأويلها، وقد عُرِف من السلف[1] ترك التعرّض لتأويلاتها مـع قطعهـم باستحالة ظواهرها. ومذهب غيرهم: إبداء تأويلاتها، وحَمْلها عـلى مـا يـصحّ حمْلُه في اللِّسان من غير قَطع مُتعيِّن محمل منها...)[2].

فكلام القرطبي صريح بأنّ مذهب السلف مخالف لـما ادّعـاه ابـن تيميّـة، وهو عـدم الأخـذ بظواهرهـا، أو اعتبارهـا مـن المتـشابهات التـي لابـدّ مـن رجوعها إلى المُحكمات.

المورد الثاني: ما ورد في (عمدة القاري) للإمـام العينـي، والـذي أوردنـا كلامه سابقاً، وفيه: (وهذا من المتشابهات، والأمر فيها قد عُلِم، إمّا التفـويض وإمّا التأويل بنزول ملك الرحمة... فعلى هذا الأساس وأمثاله، وليس في هـذا الباب وأمثاله إلّا التسليم والتفويض إلى مـا أراد الله مـن ذلـك، فـإنّ الأخـذ بظاهره يؤدّي إلى التجسيم)[3].

فهو يشير إلى موقفين: إمّا التفويض وإمّا التأويل، ولكن الجميع يجزم بأنّه لا يُراد منها ظاهرهما، وبعضهم قال لا نعلم، ونُرجع علمها إلى الله فتوقّفـوا، وبعضهم ذهب إلى التأويل.

المورد الثالث: ما ورد في (شرح صحيح مـسلم) للإمـام النـووي الـذي ذكر الحديث النبوي «**فيضع قدمه عليها...**» ثمّ قال: (مـن مـشاهير أحاديـث الصفات، وقد سبق مرّات بيان اختلاف العلماء فيها، على مـذهبين: أحـدهما؛ وهو قول جمهور السلف وطائفة من المتكلِّمـين: أنّـه لا يـتكلّم في تأويلهـا...

(١) وهنا موضع الشاهد.

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج٦ ص٦٩٧ـ٦٩٨.

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ج٧ ص٢٩١.

والثاني: قول جمهور المتكلِّمين أنّها تتأوّل. فأوّلوا)[١].

المورد الرابع: ما ورد في (إكمال المُعلم) للقاضي عياض، قال: (قال الإمام: هذا الحديث من مشاهير الأحاديث التي وقعت موهمة للتشبيه ولما نقله الأثبات، واشتهر عند الرواة، كلّف العلماء قديماً وحديثاً الكلام عليه والنظر في تأويله، فمنهم من حمل القدم على السابق المتقدّم، ويقال للمتقدّم: قدم... وإذا أمكن حمل الحديث على هذه التأويلات الصحيحة الجائزة على الله سبحانه لم يصحّ حمله على ما يقوله المجسّمة، من إفادته إثبات الجارحة لله ـ تعالى الله عن قولهم ـ وقد قام الدليل القاطع العقلي على استحالة ذلك عليه جلّ وعلا)[٢].

المورد الخامس: ما ورد في (كشف المشكل من حديث الصحيحين) لابن الجوزي قال: (وفي الحديث التاسع والتسعين: «**لا تزال جهنّم يُلقى فيها وتقول: هل من مزيد، حتّى يضع ربُّ العزّة فيها قدَمهُ**»[٣] كان مَن تقدّم مِن السَّلَف يسكتون عند سماع هذه الأشياء ولا يفسّرونها، مع علمهم أنّ ذات الله تعالى لا تتبعّض، ولا يحويها مكان، ولا تُوصفُ بالتغيّر ولا بالانتقال. ومن صرفَ عن نفسه ما يوجب التشبيه وسكت عن تفسير ما يُضاف إلى الله عزّ وجلّ من هذه الأشياء فقد سلك طريق السَّلَف الصالح وسَلِمَ...)[٤].

---

(١) شرح صحيح مسلم: ج١٧ ص١٨٠.

(٢) شرح صحيح مسلم المسمّى إكمال المعلم بفوائد مسلم: ج٨ ص٣٧٨ـ٣٧٩.

(٣) مراده من الحديث هو ما نقله أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**تحاجّت الجنّة والنار، فقالت النار... فأمّا النار فلا تمتلئ حتّى يضع الله ـ تبارك وتعالى ـ رِجْلَهُ، فتقول: قَطْ قَطْ قَطْ، فهنالك تمتلئ...**».

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين: ج٣ ص٢٤٢.

فقوله: (كان من تقدّم من السلف يسكتون عند...) نحيله إلى ابـن تيميّـة الذي لم يكن من جملة الساكتين ـ كما هو حال السلف ـ بـل قـال إنّهـا محمولـة على ظاهرها.

وخلاصة ما تقدّم: أنّ الشيخ ابن تيميّة لا يُمثِّل أهل الـسنّة، ولا الـسلف من الأمّة، بل هو اتّجاهٌ يُقابل سلف هذه الأمّة وأهل السنّة، فضلاً عن الـشيعة الإماميّة.

وكلّ ما نسبه إلى السلف وجمهور الأئمّة في مسألة الصفات الخبريّة محض افتراء لا أساس له من الصحّة، فتأمّل.

الصفات الإلهية والتجسيم في مدرسة أهل البيت عليهم السلام

من المفارقات الخطيرة في مدرسة ابن تيميّة قولهم بأنّ كلّ الآيات القرآنيّـة التي تحدّثت عن الصفات، والتي يعبّرون عنها بالصفات الخبريّة، هـي آيـات محكمات وليست متشابهة. وهذا يتنافى مع صريح القرآن في قوله تعـالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ (آل عمران: ٧).

وفي الوقت الذي يقسّم القرآن الكريم آياته بنحـو كـلّي إلى آيـات محكمـة وآيات متشابهة، يصرّ ابن تيميّة وأتباعه على أنّ جميع الآيات التي تحدّثت عـن اليد والوجه والمجيء... ونحو ذلك هي من المحكمات، كـما يقـول الـدكتور الفوزان: (ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه)[1].

والسؤال المطروح على هؤلاء: من أين علمتم أنّ الآية التي تكلّمت عـن يد الله هي آيةٌ محكَمَة؟ وهل هناك دليلٌ من القرآن أم من السنّة أم مـن العقـل

---

(١) الإرشاد على صحيح الإعتقاد: ص١٤٤.

على ذلك؟

والجواب: إنّ هذه دعوى بلا دليل .

وهذا لا يعني أنّنا نقول بأنّها جميعها من المتشابهات، بل لابدّ من مراجعة القرآن لمعرفة ما يقوله عن صفات الحقّ سبحانه، وكلّ ذلك يبيّن لنا الأصول التي اعتمدها أهل البيت عليهم السلام لمواجهة ما قاله أصحاب نظريّة التجسيم في الصفات الإلهيّة .

وبالعودة إلى القرآن نقف عند قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾.

فهذه الآية بنظر علماء المسلمين قاطبةً أنّها من أحكم المحكمات القرآنيّة، ولم يختلف في ذلك أحدٌ من علماء الاتّجاهات المتعدّدة.

فأمّا علماء اتّجاه التنزيه الذين لا يقبلون التجسيم والتشبيه فرأيهم واضح، وأمّا أصحاب اتّجاه التجسيم والتشبيه فقالوا: بلا تكييف ولا تحريم ولا تشبيه.

فإذن هناك إجماع بين علماء المسلمين على أنّ هذه الآية مُحكَمة.

وأمّا لناحية معنى قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ فهو أنّ في هذا العالم لا يوجد عندنا تعدّد للخالق، وهو قوله تعالى: الواحد الأحد القهّار... وليس في دار التحقيق والوجود والشيئيّة إلّا الخالق والمخلوق، وهذا أصلٌ أساسي في فهم التوحيد الصفاتي والربوبي والعبادي.

فإذا كان في عالم التحقّق الوجودي لا يوجد إلّا الحقّ سبحانه وتعالى، ونحن نعلم أنّ الله هو الحقّ المبين، وكلّ ما في هذا العالم هي أفعال الحقّ سبحانه وتعالى وآياته، فقول القرآن الكريم بأنّه ليس كمثله شيء، يعني أنّ الله ليس مثل مخلوقاته، والمخلوقات ليست مثل الله، والضمير في مثله يعود إلى الحقّ تعالى.

وليس المقصود بالمثليّة هنا أنّه لا يوجد له مِثل فقط في الذات، بل أيضاً في الصفات وفي الأفعال، والمعنى الأوسع والأشمل أنّه ليس كمثل صفاته صفات المخلوقين، أو صفات الخلق ليست كصفات المخلوقين، وليست ذاته كذات المخلوقين، وليس فعله كفعل المخلوقين.

ولتوضيح التمايز وعدم المثليّة بين الخالق والمخلوق نضرب المثال التالي:

نحن البشر عندما نريد القيام بأيّ عملٍ، فإنّنا نحتاج إلى الأدوات والآلات، وإلى الزمان والمكان والحيّز والجهة، ويشار إلينا بالإشارة الحسيّة.

وهذه الأمور قطعاً لا تنطبق على الله تعالى وعلى فعله، وإلاّ لو وجد شيء منها للزم المثليّة.

فعندما نقول بأنّ هذا الكتاب يُباين ويتمايز عن هذا الكتاب، فبماذا يتمايز؟ إنّه يتمايز بحجمه ومكانه وجهته و....

وعندما نقول بتمايز الله تعالى عن مخلوقاته، لا نعني بهذا التمايز نفس المعنى الذي قلناه في مثال الكتاب، وإلاّ لكان تعالى مثل خلقه، وصار بالتالي مثله شيء.

وهذا ما اشتبه فيه أتباع مدرسة التجسيم حيث تصوّروا أنّ الله يتمايز عن خلقه كما يتمايز مخلوق عن مخلوق آخر، فوقعوا في شبهة أنّه تعالى له مكانٌ وجهة وعلوّ و....

فالطريق الصحيح لمعرفة الله تنزيهه سبحانه وتعالى عن كلّ مخلوقاته، فإذا كان في المخلوق مكان فالحقّ ليس له مكان، وإذا كان في المخلوق زمان فالحقّ منزّه عن الزمان، وهكذا في سائر الأمور كالوجه والرِّجل والصور و... فهذه كلّها موجودة في المخلوقات، ولذا لابدّ من تنزيه الخالق عنها.

وقد التفت كبار علماء التفسير من القدامى والمعاصرين إلى هذا الأصل

المهمّ، فأشاروا إليه، كالعلاّمة الشيخ محمّد طاهر بن عاشور التونسي في كتابه (التحرير والتنوير)، حيث قال في ذيل الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ في سورة الشورى:

(ويلزم من ذلك أنّ كلّ ما يثبت للمخلوقات في محسوس ذواتها فهو منتفٍ عن ذات الله تعالى، وبذلك كانت هذه الآية أصلاً في تنزيه الله تعالى عن الجوارح والحواسّ والأعضاء عند أهل التأويل)[١].

فالجوارح الموجودة في المخلوقات لابدّ من تنزيه الباري عزّ وجلّ عنها، وقد ذكرنا سابقاً بأنّ مدرسة ابن تيميّة والمجسّمة لا تنفي أصل الجارحة، وإنّما تنفي كيفيّة الجارحة وتشبيه الجارحة، وفرق بين أصل الجارحة وكيفيّة الجارحة، فقول ابن تيميّة: «جسمٌ لا كالأجسام» مثلاً، معناه أنّه سبحانه مثله شيء.

ومن هذه المقدّمات ندخل إلى القاعدة التي أسّس لها أئمّة أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال، ومن ذلك ما ورد عن الإمام عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام حيث يقول: «**لا ديانة إلّا بعد معرفة، ولا معرفة إلّا بإخلاص، ولا إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع في صانعه**». ثمّ يأخذ الإمام عليه السلام ببيان بعض المصاديق: «**لا تجري عليه الحركة والسكون** ـ لأنّها من صفات المخلوقين ـ»[٢].

إذن الأصل الذي يسير عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام في معرفة الله، وفي صفات الله هو أنّه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾.

---

(١) تفسير ابن عاشور التونسي: ج٢٥، ذيل الآية المباركة في سورة الشورى.

(٢) بحار الأنوار: ج٤ ص٢٣٠، ح٣.

الصفات الخاصة والمشتركة بين الخالق والمخلوق

ومن هذا الأصل المتقدّم يتفرّع السؤال التالي: هل الحَدّ والجهة والحيّز والمكان و... هي من الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوقات، أم من الصفات المختصّة؟

والجواب: الصفات على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: صفات مختصّة بالله، ولا توجد عند غيره، مثل الغنى وكذلك الأزليّة والأبديّة.

القسم الثاني: صفات مشتركة بين الخالق والمخلوق، مثل العلم الذي يصدق على الله وعلى مخلوقاته، وكذلك الوجود، والحياة، والحيّ. ولكن بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا يمكن أن نتصوّر أنّ هذه الحياة مثل تلك الحياة، فالحياة عند المخلوقين حياة إمكانيّة حادثة فقيرة، وعند الله حياة قديمة أزليّة غنيّة قائمة بالذات.

القسم الثالث: صفات مختصّة بالمخلوق، من قبيل صفة الحدوث، والحاجة، والعجز، والحاجة إلى الزمان والمكان والحيّز والجهة.

وبالنسبة إلى صفة الحَدّ ونحوها... يرى أصحاب الاتّجاه التجسيمي بأنّها من الصفات المشتركة، فكما أنّ المخلوقات محدودة، فالله أيضاً محدود، فجعلوها كصفة العلم.

أمّا مدرسة أهل البيت عليهم السلام وكذلك أكثر علماء الإسلام، فاعتبروا أنّ الحَدّ من صفات المخلوقين، وليس من الصفات المشتركة.

وبالعودة إلى القاعدة التي ارتكز إليها أئمّة أهل البيت عليهم السلام نشير إلى جملة من الروايات الدالّة على مبانيهم:

• منها ما ورد في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق المتوفّى سنة ٣٨١هـ،

وفيها: أنّ أمير المؤمنين استنهض الناس في حرب معاوية، فلـمّا حـشد النـاس قام خطيباً فقال: «**الحمد لله الواحد الأحد، الصمد المتفرّد، الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان، قدرتـه بـانَ بهـا مـن الأشـياء وبانـت الأشـياء منـه، فليست له صفة تنال، ولا حَدّ يضرب له الأمثال، كَلَّ دون صفاته تعبـير اللّغـات، وضلّ هنالك تصاريف الصفات، وحار في ملكوتـه عميقـات مـذاهب التفكـير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحالَ دون غيبه المكنون، حُجـب من الغيوب، وتاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول، في لطيفات الأمور، فتبـارك الله الذي لا يبلغه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطـن، وتعـالى الله الذي لـيس له وقتٌ معدود، ولا أجَلٌ ممدود، ولا نعتٌ محدود، هو كما وصف نفسه، والواصـفون لا يبلغون نعته، حَدّ الأشياء كلّها عند خلقه إيّاها إبانةً لها من شبهه وإبانةً له من شبهها**»[(١)].

• ومنها ما ورد في أمالي الـشيخ المفيـد، عـن الإمـام الرضـا عليه السلام قـال في توحيد الله: «**أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله جلّ اسمه توحيده، ونظـام توحيده نفي التحديد عنـه؛ لـشهادة العقـول أنّ كلّ محـدود مخلـوق، وشـهادة كلّ مخلوق أنّ له خالقاً، الممتنع عن الحدث هو القديم في الأزل، فليس اللهَ عبدَ مـن نعت ذاته، ولا إياه وحّد من اكتنهه، ولا حقيقته أصاب مَن مثّله، ولا بـه صـدّق من نهّاه**»[(٢)].

• ومنها ما ذكره الشيخ محمّد عبده في شرحه لنهج البلاغة، فيما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب**»[(٣)].

---

(١) التوحيد: ص٤٣.

(٢) الأمالي للمفيد: ص٢٥٣.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٦٣.

وهذا المعنى يُلمس بغزارة في نصوص الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

أيضاً من الشواهد الدالّة على هذا المعنى في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام:

١. قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام متحدِّثاً عن الصفات الإلهيّة: «**السميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسّة**»(١).

٢. من قولٍ للإمام عليّ عليه السلام في جواب سؤال ذعلب اليماني: «**صانع لا بجارحة... بصيرٌ لا يوصَف بالحاسّة**»(٢).

٣. قوله عليه السلام في خطبة التوحيد، والتي قال عنها الشريف الرضيّ أنّها تجمع من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة: «**فاعلٌ لا باضطراب آلة... ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء... يُخبرُ بلا لسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ**»(٣).

٤. في الواقعة المعروفة التي انبرى فيها ذعلب يسأل الإمام عليَّ بن أبي طالب عليه السلام: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟ كان ممّا ردَّ عليه الإمام عليه السلام: «**كان ربّاً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع**»(٤).

٥. عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور**»(٥).

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، الخطبة رقم: ١٧٩.

(٣) المصدر نفسه، الخطبة رقم: ١٨٦.

(٤) بحار الأنوار: ج٦ ص٣٠٥، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه تعالى وحقائقها وصفاتها.

(٥) التوحيد، الصدوق: ص١٣٩، ح٢، باب صفات الذات وصفات الأفعال.

٦. عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**هو سميعٌ بصير، سميعٌ بغير جارحة، وبصيرٌ بغير آلة**»[(١)].

٧. في جواب الإمام الرِّضا عليه السلام على سؤال فتح بن يزيد الجرجاني، الذي قال فيه: فرّجت عنّي فرّج الله عنك، غير أنّك قلت: السميع البصير، سميعٌ بإذن وبصيرٌ بعين؟ فقال عليه السلام: «**إنّه يسمع بما يبصر ويرى بما يسمع، بصيرٌ لا بعين مثل عين المخلوقين، وسميعٌ لا بسمعٍ مثل سمع السامعين**»[(٢)].

تنفي هذه النصوص الجوارح والأعضاء والحواسّ والأدوات والآلات على اختلاف فيما بينها في التعبير، وإنّما يحتاج إلى ذلك المخلوق، والخالق ـ جلّ جلاله ـ مُنزّهٌ عن ذلك كلّه.

وللسمع والبصر عند الإنسان مدىً محدود، فهناك حَدٌّ للبصر وما بعده عمىً، وهناك حَدّ للسمع وما وراءه صمم، أمّا بالنسبة إلى الله سبحانه فلا تصحّ الحدود ولا معنى للمديات، بحيث يكون للسمع مدىً ثمّ بعده اللا سمع، وللبصر حدّ وما بعده اللا بصر، ومبعث ذلك أنّ السمع والبصر الإلهيّين منزّهان عن الجارحة والأداة، غنيّان عنها، فهما قوّة مطلقة غير متناهية لأنّهما عين الذات أيضاً والذات غير متناهية.

عند هذه النقطة في تنزيه المولى ـ جلّ وعلا ـ عن الجارحة والآلة في السمع والبصر، التقت نصوص الفريقين من الشيعة والسنّة؛ طبعاً باستثناء مدرسة ابن تيميّة.

• منها ما ذكره أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) الذي قال عن السمع أثناء شرحه لأسماء الله الحسنى، ما نصّه: (السميع: هو الذي لا يعزب عن

---

(١) المصدر نفسه: ص١٤٤، ح١٠، باب صفات الذات وصفات الأفعال.

(٢) بحار الأنوار: ج٤ ص٢٩٢.

إدراكه مسموع وإن خفي، فيسمع السرّ والنجوى، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفى، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم، ويسمع بغير أصمخة وآذان، كما يفعل بغير جارحة ويتكلّم بغير لسان، وسمعه منزّهٌ عن أن يتطرّق إليه الحدثان. ومهما نزّهت السميع عن تغيّر يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدّسته عن أن يسمع بأذن أو بآلة وأداة، علمت أنّ السمع في حقّه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات، ومَن لم يدقّق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه، فخذ منه حذرك، ودقّق فيه نظرك)[1].

كما أشار إلى المعنى ذاته صدر الدِّين الشيرازي في (الأسفار) حين قال في حديثه عن السمع والبصر: إنّ هذا الإدراك (يحصل بغير آلة، وإن لم يحصل فينا؛ لقصورنا إلّا بآلة)[2].

ففي النصّ دلالة حاسمة على أنّ الآلة ليست من اللوازم الذاتيّة للسمع والبصر مطلقاً، وإنّما هي كذلك لبعض مراتب الوجود فقط.

وبعد بيان أنحاء المفاهيم، يتّضح الخلط الواضح الذي وقع فيه ابن تيميّة وأتباعه، ولاسيّما في المفاهيم المشتركة الصادقة على الحقّ سبحانه وتعالى وعلى المخلوقات، حيث إنّه لابدّ عند إطلاقها على الله تعالى من تجريدها من الخصوصيّات الموجودة عند الممكنات، وإطلاقها عليه تعالى بخصوصيّات تنسجم مع وجوب الواجب، والوجود الغنيّ المطلق، والأزلي، والسرمدي، ونحو ذلك من العناوين.

---

(١) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: ص٩٦.

(٢) الحكمة المتعالية: ج٦ ص٤٢٢، الموقف السادس في كونه تعالى سميعاً بصيراً.

هل الحد من الأوصاف المشتركة أم المختصة؟

إذا كانت المفاهيم على أنحاء ثلاثة، فهنا يأتي السؤال عن مفهوم الحَدّ، هل هو من المفاهيم المشتركة بين الخالق والمخلوقات، أم هو من المفاهيم والأوصاف المختصّة بالمخلوقات؟

من البديهيّات، بل من المسلّمات اليقينيّة أنّ صفة الحَدّ والمحدوديّة ومفهوم الحَدّ ليس من الصفات المختصّة بالله سبحانه وتعالى، لأنّ هذه الصفة موجودة في جميع المخلوقات، وهي محدودة بالوجدان، فهي إذن ليست مختصّة، فيدور أمرها بين كونها من الأوصاف المشتركة بين الله تعالى وبين خلقه ـ فكما أنّ المخلوقات محدودة، كذلك الخالق عزّ وجلّ ـ وبين أن تكون من الصفات المختصّة بالمخلوقين.

ترتكز مدرسة ابن تيميّة على الاعتقاد بأنّ مفهوم الحَدّ من المفاهيم والصفات المشتركة، كصفة الوجود، والحياة، والعلم وغير ذلك .

أمّا الاتّجاه العام لعلماء المسلمين المُنكرين للقول بإثبات الحَدّ لله تعالى، فيرى بأنّه من المفاهيم المختصّة بالمخلوقين، وهكذا هي نظريّة مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي ترى أنّه من المستحيل عقلاً بأن تكون هذه الصفة من الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوقين.

ومن هنا أنكر أتباع ابن تيميّة حتّى على علماء السنّة هذا الرأي، ففي (صحيح ابن حبّان) وفي مقدّمة التحقيق لشعيب الأرنؤوط قال: (وخاض ـ أي ابن حبّان ـ في أمرٍ كان البُعْدُ عن خوض لُجَجِهِ أسلَم لدينه ونفسه، فقد أنكر الحَدّ لله، وصرّح بذلك في مقدّمة كتابه «الثقات»، فثارت ثائرة الذين أثبتوا لله الحَدّ، واستشاطوا غضباً، ولم تسترح نفوسهم إلّا حين رأوه مطروداً وحيداً يغادر بلدته سجستان، ويفتخر بطرده يحيى بن عمّار ذاك الواعظ في

سجستان حين سأله أبو إسماعيل الهروي: هل رأيت ابن حبّان؟ فيُجيبه منتفخاً مُتعظّماً رافعاً رأسه: وكيف لم أرَهُ، نحن أخرجناه من سجستان، ويعلّل ابن عمّار سبب طرده، وأنّه تقرّب بذلك إلى الله، وانتصر بزعمه للدِّين ... وفوق اتّهامه بالبدعة والزندقة، ذكره بعضهم في الكذّابين ... فلا يسمع منه ما شذّ فيه، وليس من شأن ما هو شاذّ أن يثبت أمام الحقائق الساطعة ـ أي بقي ابن حبّان علماً ـ فهي التي تمكث في الأرض ويذهب الزَّبد جفاءً، فقد ظلّ ابن حبّان متألّقاً في حياته، بل وبعد وفاته، حتّى أنّ الناس كانوا يزورون قبره رغم أنف الحاسدين)[1].

ونحن هنا وحتّى لا يتّهمنا أحد، نشير إلى أنّ الغرض من هذه الأبحاث ليس موجّهاً باتّجاه المطالبة من أهل السنّة أن يتحوّلوا إلى التشيّع، لأنّنا نعتقد بأنّ من بحث وحقّق بمقدار من الجُهد ووصل إلى أمر معيّن في الاعتقاد أو الفقه، فيجوز له الاعتقاد به والتعبّد به كذلك، وسوف يكون معذوراً أمام الله سبحانه وتعالى، بل سيكون ناجياً يوم القيامة، ومُثاباً على علمه.

نعم، أولئك الذين خالفوا الحقّ والمنطق والبرهان ﴿**وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الهُدَى**﴾ (سورة محمّد: الآية ٣٢)، فهؤلاء سيؤاخذون ويحاسبون يوم القيامة.

ومرادنا من الرسول في الآية المباركة هو النبيّ الخاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وإلّا إذا حملنا الرسول على البيّنة والحجّة وعلى كلّ زمان، فيكون معنى الآية: ما كنّا معذّبين حتّى نبعث بياناً وحجّة.

ويرى ابن حجر أنّ الحقّ مع ابن حبّان في إنكاره للحَدّ، ويقول: (قال الحاكم: وأبو حاتم... وكان يُحْسَد لفضله... إن أراد القصّة الأولى التي صدّر

---

(١) صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان: ج١، ص٢٣ـ٢٦ (مقدّمة التحقيق).

بها كلامه، فليست هذه بهفوة، والحقّ أنّ الحقّ مع ابن حبّان)[١].

وفي مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام ينقل أحد كبار أعلام هذه المدرسة الشيخ المفيد في كتابه (الأمالي) رواية عن الإمام الرضا عليه السلام حول توحيد الله سبحانه: «**أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله جلّ اسمه ونظام توحيده نفي التحديد عنه، لشهادة العقول أنّ كلّ محدودٍ مخلوق**»[٢]. فالمسألة لديه من المسائل العقليّة، فضلاً عمّا جاء به النقل.

حاكمية العقل بكون مفهوم الحد من المفاهيم المختصة بالمخلوقين

من الأصول المنهجيّة والعلميّة في مباحث التوحيد: أنّ مسائل المعارف الدينيّة مصدرها الكثير من الآيات القرآنيّة والروايات الشريفة التي يستطيع العقل أن يدرك فيها النفي والإثبات، فيقول العقل بأنّها صحيحة أو غير صحيحة.

والله سبحانه وتعالى زوّد العقل بقدرات وإمكانيّات واسعة فأصبح المصدر الأساس لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى، مع كون القرآن لم يتعرّض لذلك، ومن لا يعتقد بوجود الله تعالى لا يمكن له الاعتقاد بوجود رسول من عنده ولا بكتاب مرسل من قِبله.

إذن أصل إثبات وجود الله تعالى أمرٌ عقليّ.

وهنا يُطرح السؤال التالي: إذا كان للعقل رأيٌ في مسألة معيّنة، ويستطيع أن يثبت فيها شيئاً أو أن ينفي فيها شيئاً، فهل نحتاج هنا إلى النقل؟ وحتّى لو جاء النقل على خلافه، فهل يعتمد عليه أم لا؟

---

(١) لسان الميزان: ج٧، ص٥٠.

(٢) أمالي المفيد: ص٢٥٣، ح٤.

والجواب يحتاج إلى مقدّمة، حاصلها:

في علم الرياضيّات إذا سألنا العقل عن حاصل ضرب (٢ × ٢) فسيقول (٤)، فلو قيل لنا مثلاً (٥)، فهنا نرفع اليد قطعاً عن هذه النتيجة، لأنّ إيماننا بأنّ النتيجة هي أربعة من الأمور القطعيّة التي حكمَ بها العقل.

والحال نفسه في الروايات، فلو جاءتنا رواية وكانت صحيحة السند ولكنّها خالفت أمراً قطعيّاً، فإنّنا نرفع اليد عن الرواية لأنّها أمر ظنيّ خالفت أمراً قطعيّاً، وهذا من قبيل إدراك العقل لعدم اجتماع الوجود والعدم، لأنّه اجتماعٌ للنقيضين، فمن المحال أن يكون الشيء في آنٍ واحد موجوداً وغير موجود، فلو جاءنا من يقول: جاءنا حديث باجتماع النقيضين، فلا يمكن القبول به.

ولذا نحن أيضاً في ما تقدّم ذكرنا في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ**﴾ (البقرة: ١٨٦) بأنّه إذا كان الله جسماً، فمع كونه قريباً من (أ) لا يستطيع أن يكون قريباً من (ب)، فإذن هو موجودٌ غير جسماني، وإلاّ فلو دعاه شخصٌ في شمال الأرض، وآخر في جنوبها، لا يمكن له حينئذٍ أن يكون قريباً من هذا وهذا، في آنٍ واحد، وهذا يكشف عن أنّ وجود الله سبحانه وتعالى ليس وجوداً جسمانيّاً.

وكلّ مسألة عقليّة حكمَ فيها العقل بحكم، لا يمكن للنقل أن يعارضه فيها، وكذلك إذا نفى العقل القطعي ـ لا الظنّي ـ مسألة لا يمكن للنقل أن يحكم بخلافها، وهذا هو رأي المحقّقين، حتّى أولئك الذين عارضوا الفلاسفة وأشكلوا عليهم، وأبطلوا نظريّاتهم.

ومن هؤلاء ابن تيميّة نفسه الذي يصرّح في بعض المواضع بأنّه عند تصادم النقل مع العقل يسقط النقل، ويعتبر بأنّ الديانة المسيحيّة أو النصارى

الذين قالوا بأنّ الله ثالث ثلاثة إن قالوا بذلك معتمدين على النقل، فقولهم باطل لمعارضته للعقل، ففي كتابه (الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح) يقول: (ولا يميّزون ـ أي النصارى ـ بين ما يحيله العقل ويبطله، ويعلم أنّه ممتنع كالتثليث، وبين ما يعجز عنه العقل فلا يعرفه، ولا يحكم فيه بنفيٍ ولا إثبات، وأنّ الرُّسل أخبرت بالنوع الثاني، ولا يجوز أن تخبر بالنوع الأوّل، فلم يفرّقوا ـ أي النصارى ـ بين محالات العقول ومحارات العقول، وقد ضاهوا في ذلك من قبلهم من المشركين الذين جعلوا لله ولداً شريكاً)(١).

وصريح كلامه أنّ المسألة إذا كانت من المسائل العقليّة، فحكم العقل بالنفي والإثبات هو الحاكم، أمّا إذا كانت من المسائل التي لا يدركها العقل، من قبيل صلاة الصبح وأدائها ركعتين، فالعقل هنا لا يحكم بالنفي والإثبات، وليس له دورٌ هنا، وفي مسألة أنّ الله ثالث ثلاثة يستطيع العقل أن يحكم فيها، ولا دور هنا للنقل.

ويقول ابن تيميّة أيضاً في كتابه (درء تعارض العقل والنقل): (إمّا أن يريد ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدّم مطلقاً على الظنّي)(٢) عقليّاً كان أو غير عقلي.

وهنا لابدّ من توضيح قاعدة نستند إليها في مباحثنا؛ دفعاً لبعض التساؤلات حول ذكرنا للروايات من دون السند، وعدم بيان صحّة السند وضعفه، وهي: أنّه إذا كانت القضيّة عقليّة فلا نحتاج إلى دليل عقلي، وإذا ذكرنا إلى جانب الدليل العقلي رواية فليس ذلك إلّا من قبيل المؤيّد أو الشاهد، لأنّه لا حاجة لنا للنقل في الدليل العقلي.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح: ج٣ ص١٨٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج١ ص١٣١.

بعد هذه المقدّمة نـأتي إلى الجـواب عـن الـدليل عـلى أنّ المحدوديّـة مـن الصفات المختصّة بـالمخلوق، وليـست مـن الـصفات المـشتركة بـين الخـالق والمخلوق، فنقول: إنّ مرادنـا مـن القـضيّة العقليّـة هـو القـضيّة الوجدانيّـة، فقولنـا بـأنّ كـلّ موجـود محـدود، يعنـي أنّـه موجـود معـدود وقابـل للعـدّ والحساب، وله حدّ، وإذا ما وضعنا موجوداً إلى جانب موجـود آخـر أصـبح لدينا محدودان، وهكذا إذا أضفنا إليهما ثالثاً صاروا ثلاثة وهكـذا إلى الأربعـة والخمسة، وهذا هو العدّ الذي يعني انتهاء وجود الـشيء، ومحدوديّـة الـشيء تكون بجعله قابلاً للعَدّ، سواء كان موجوداً أو أنّه سيوجد.

والروايات عندنا أثبتت هذه القاعدة العقليّة، ونذكر بعـضها عـلى سـبيل الشاهد والمؤيّد على أنّ المحدوديّة تلازم المعدوديّة، ومنها:

١. ما ورد في (أصول الكافي) عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّـه قـال: «**ولافـترق الصانع من المصنوع، والحادّ من المحدود، والربّ من المربوب، الواحـد بـلا تأويـل عدد.. فمن وصف الله فقد حدّه، ومَن حدّه فقـد عـدّه، ومَـن عـدّه فقـد أبطـل أزله...**»[1].

٢. وما ورد عنه عليه السلام: «**فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب**»[2].

٣. ما ورد أيضاً في كتاب (التوحيد) عـن أمـير المـؤمنين عليه السلام وفيهـا: أنّ أعرابيّاً قام يوم الجَمَل وسأل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: أتقـول أنّ الله واحـد؟ فما كان من الناس إلّا أن حملوا عليـه، متـذرّعين بـأنّ الـساحة سـاحة معركـة وحرب، وقالوا: يا أعرابيّ، أما ترى ما فيه أمير المـؤمنين مـن تقـسّم الـنفس؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «**دَعوه، فإنّ الذي يريده الأعـرابيّ هـو الذي نريـده مـن**

(١) الكافي: ج١ ص٢٠٥، ح٥ .

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٦٣ .

القوم؟ يا أعرابيّ، إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه. فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل (هو واحدٌ من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلَّ ربّنا عن ذلك وتعالى. وأمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: (هو واحدٌ ليس له في الأشياء شَبَه)، كذلك الله ربّنا، وقول القائل: (إنّه أحديّ المعنى)، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عزّ وجلّ»[١].

٤. ومن الشواهد الأخرى ما ورد في نهج البلاغة من قوله عليه السلام: «**ومن أشار إليه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه**»[٢].

٥. ومنها قوله عليه السلام: «**ومن وصفه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه**»[٣].

وهذا الكلام يجري على الزمان أيضاً، فالله سبحانه خلق الزمان، فلا زمان له، لأنّه قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان فيتّصف به الله، لهذا قال عليه السلام: «**حدّ الأشياء عند خلقه لها إبانةً له من شَبهها**».

فالعقل يحكم بالتلازم بين المحدوديّة والمعدوديّة، والروايات تؤيّد ذلك، أمّا المحذور في أن يكون الباري معدوداً، أو أن تكون وحدانيّته تعالى وحدة أعداد، فهو أنّ خصائص الوحدة العدديّة لا يمكن لمدرسة التوحيد، مدرسة أهل البيت عليهم السلام أن توافق وتقبل بانطباقها على الباري عزّ وجلّ، لأنّ الآثار

---

(١) التوحيد للصدوق: ص٨٣ و٨٤، وبحار الأنوار: ج٣ ص٢٠٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٥١.

المترتّبة على القول بأنّ وحدة الخالق عزّ وجلّ وحدة عدديّة ينتج عنها الـشرك بدلاً من التوحيد.

ولأنّ الاعتقـاد بوحدانيّـة الله عـزّ وجـلّ بالوحـدة الحقّـة الحقيقيّـة مـن المباحث الأساسيّة والمهمّة في التوحيد، كان لابدّ من الإطلالـة عليهـا وتمييـز الوحدة الحقيقيّة عن الوحدة العدديّة، وهذا ما سنبحثه في الفقرة القادمة.

التلازم بين المحدودية والمعدودية

من نتائج البحث المتقدّم: الوصول إلى واحدة مـن أهـمّ الحقـائق في عـالم التوحيد والمعرفة، وهي التلازم بين المحدوديّة والمعدوديّة.

قد يقول قائل: ما هو المحذور من القول بالمعدوديّة، أو بعبارة أخرى: مـا هو المحذور من القول بأنّ الله سبحانه وتعالى واحدٌ بالعدد.

وقد أشرنا أيضاً إلى أنّ مدرسة التوحيد الحقيقي المتمثّلة بأهل البيت عليهم السلام لا يمكن لها أن توافق على مثل هذه الوحدة، ولكي تتّضح الأسـباب الكامنـة وراء عدم القبول بمثل هـذا القـول نحتـاج إلى بيـان عـدّة أمـور وصـولاً إلى النتيجة المتوخّاة:

الأمر الأوّل: في معنى الوحدة

إنّ الأصل الذي تقوم عليه معارف التوحيد، والمنطلـق لـذلك كلّـه هـو تحديد المراد من الوحدة، لأنّه هو الأساس في فهم جميع معـارف الـدين؛ قـال تعـالى: ﴿**وَمَـا مِـنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِـدٌ**﴾ (المائـدة: ٧٣)، ﴿**وَهُـوَ الْوَاحِـدُ الْقَهَّـارُ**﴾ (الرعد: ١٦)، ﴿**وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ الله الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (ص: ٦٥).

فما لم يتمّ فهم مسألة الواحد لا تتيسّر عمليّة فهم بقيّة معارف التوحيد.

وحينما ننتقل إلى معنى الوحدة في قولنا: «إنّ الله واحد» نجـد أنّ البحـث

الفلسفي تناول الوحدة والكثرة بأقسام متعدّدة، فالواحد قد يكون واحداً حقيقيّاً وقد لا يكون، والواحد الحقيقي قد تكون وحدته حقّة وقد لا تكون.

وعند الرجوع إلى القرآن ثَمَّ آيات كثيرة تنسب الوحدة إلى الله وتصفه بها: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ (البقرة: ١٦٣).

فما طبيعة هذه الوحدة؟ أهي وحدة حقيقيّة، أم وحدة غير حقيقيّة؟

وإذا كانت حقيقيّة فهل هي وحدة حقيقيّة حقّة؟

هذه أسئلة تدخل الإجابة عنها في إطار معرفة التوحيد، والوحدة التي يقول بها ابن تيميّة وأتباعه وتمييز ما يقولونه في هذا المجال عن الوحدة التي قالت بها مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

قسّم العرفاء الوحدة إلى وحدة عدديّة ووحدة غير عدديّة. وبعبارة أدقّ: إلى وحدة عدديّة ووحدة حقّة حقيقيّة. فهي «حقّة» باعتبار أنّ للحقيقة أقساماً، وليس المراد أن يوصف الله بأيّ واحدةٍ من تلك الأقسام، بل المراد أن يوصف بالوحدة الحقّة الحقيقيّة التي هي عين الذات لا صفة زائدة عليها، فالصفة ـ في حال وصف الله بالوحدة ـ ليست شيئاً زائداً على الموصوف بل هي عين الموصوف.

الأمر الثاني: الفرق بين الوحدة العدديّة والوحدة الحقّة الحقيقيّة

يمكن توضيح الفارق بين الوحدة العدديّة والوحدة الحقّة الحقيقيّة من خلال ما يلي: الوحدة العدديّة هي التي إذا انضمَّ إليها شيء آخر صارت اثنين، وإذا انضمّ إلى الاثنين شيء صار ثلاثة... وهكذا.

ومن أهمّ خصائص الوحدة العدديّة المحدوديّة والانتهاء، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، فلا يقال للكتاب ثانٍ إلّا عندما ينتهي الأوّل،

أمّا لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثمَّ مجال لكتاب ثانٍ، فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثان؟

لذلك جاء في كلام الإمام عليّ عليه السلام ما يربط بين الحَدّ والعدّ، والتلازم بين المحدوديّة والعدديّة، فإذا ما حُدَّ الشيء فسيتعدّد، أي يقبل الثاني والثالث: «**ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومَن حدَّه فقد عدَّه**».

على الأساس نفسه رفض الإمام منطق الوحدة العدديّة؛ إذ لا يجوز أن يوصَف الله بالوحدة العدديّة، وذلك حيث يقول عليه السلام في جواب من سأله يوم الجمل: أتقول إنّ الله واحد؟: «**فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد**».

وفي ضوء المنطق ذاته كفَّر القرآن من يذهب إلى أنّ الله ثالث ثلاثة، كما استدلّ الإمام أمير المؤمنين للرجل بقوله: «**أما ترى أنّه كفر من قال: إنّه ثالث ثلاثة**»[1] في إشارة إلى نظريّة النصارى كما حكاها القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (المائدة: ٧٣) حيث أمرهم أن ينتهوا عن هذا القول ويكفّوا عنه: ﴿**وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انتَهُوا خَيْرا لَكُمْ**﴾ (النساء: ١٧١).

فالمراد من الوحدة الحقّة الحقيقيّة سنخ واحد لا نهاية له، لا يقبل الثاني.

فثمَّ فرقٌ كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني، ولكن لا يوجد ثان، وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساساً.

يمكن أن نقرّب الصورة أكثر من خلال مثال من الألوان:

فلو صار الشيء أبيض، لا يمكن أن يكون أسود في الوقت ذاته بحيث أنّ يجتمع البياض والسواد على شيء واحد. وعدم الإمكان هذا لا يقتصر

(١) بحار الأنوار: ج٣ ص٢٠٦ـ٢٠٧.

على اللحظة هذه بل يـشمل المـاضي ويـسري إلى المـستقبل، فمـن المُحـال أن يكون الشيء أبيض وأسـود في آنٍ واحـد لا فـيما سـبق ولا حـاضراً ولا فـيما سيأتي، وهذا ما يُطلق عليه في اللغة العلميّة باستحالة اجتماع الضدّين، كذلك حال الوجود والعدَم، فالـشيء ـ كزيـد مـثلاً ـ لا يمكـن أن يكـون موجـوداً ومعدوماً في الوقت نفسه، لا حاضراً ولا في الماضي، كما يـستحيل أن يتحقّـق هذا الأمر مستقبلاً.

وفي وحدانيّة الله سبحانه هل المراد أنّه لا يوجد له ثانٍ فعلاً؟ أم اسـتحالة أن يكون له ثانٍ أصـلاً. الاعتقـاد الـصحيح أن نـؤمن ـ بـصفتنا موحِّـدين ـ باستحالة أن يكـون لله ثـانٍ. وهـذا لا يتحقّـق إلّا بـرفض أن تكـون وحدتـه وحدة عدديّة، وإلاّ فلو كانت وحدته سبحانه عدديّة فـإنّ مـن خـواصّ هـذه الوحدة التكرّر والإضافة. ومن ثمّ يمكـن أن يقـع التعـدّد، فـلا محـذور مـن حيث الإمكان، وذلك بعكس الوحدة الحقّة الحقيقيّة التـي لا تقبـل الإضـافة والتكرّر، لأنّ الواحد فيها سنخ واحد لا نهاية له، لئلاّ يقبل الثاني، ويكون لـه ثان.

الأمر الثالث: النتائج المترتّبة على الوحدة العدديّة

النتيجة الأولى: المقهوريّة والفقدان للواحد بالعدد

فلو كانت وحدته سبحانه وحـدة عدديّـة لكانـت مقهـورة غـير قـاهرة، وهذا خلاف ما نطق به القرآن الكريم بقولـه تعـالى: ﴿**وَهُـوَ الْوَاحِـدُ الْقَهَّـارُ**﴾ (الرعد: ١٦)، ﴿**وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ الله الْوَاحِـدُ الْقَهَّـارُ**﴾ (ص: ٦٥) وغيرهـا مـن الآيات.

وبيان الملازمة: أنّ مثل هذا الواحد (العددي) لو فرض بإزائه فـرد آخـر كانا إثنين، وصار مقهـوراً بالحـدّ الـذي يَحُـدُّه بـه الفـرد الآخـر، فمحدوديّـة

الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، وبانسلاب هـذه الوحدة تتألّف كثرة عدديّة.

ولو صار الله سبحانه واحداً عدديّاً، أي موجوداً محـدوداً منعـزل الـذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، لجاز للعقل أن يفترض لـه ثانيـاً بـصرف النظر عمّا إذا كان هذا الثاني جائز التحقّق في الخارج أم لا، ومن ثمّ صحّ عنـد العقل أن يتّصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فُرض امتناعه في الواقع.

بيدَ أنّه سبحانه واحدٌ بحيث إنّه لا يُـحَدّ بحدٍّ فيمكن فرض ثان له، وهـذا هو معنى الآيات التي تنعته بالقهّارية بعد وصفه بالوحدة، إذ هـي تـدلّ عـلى أنّ وحدته هي من النوع الذي لا يدَع مجالاً في أن يُفرض له ثانٍ مماثـل بوجـهٍ، فضلاً عن أن يظهر مثل هذا الثاني في الوجود ويكون له تحقّقٌ في الخارج.

يقول السيّد الطباطبائي في الاتّجاه الـذي ينفـي الوحـدة العدديّـة ويُثبـت الوحدة القهّارة: «والقرآن ينفي في عالي تعاليمه الوحـدة العدديّـة عـن الإلـه جلّ ذكره، فإنّ هذه الوحدة لا تتمّ إلّا بتمييز هذا الواحـد مـن ذلـك الواحـد بالمعدوديّة التي تقهره، والمقدريّة التـي تغلبـه، مثـال ذلـك: مـاء الحـوض إذا فرّقناه في آنيةٍ كثيرة، كان ماء كلّ إناء ماءً واحـداً غـير المـاء الواحـد الـذي في الإناء الآخر، وإنّما صار ماءً واحداً يتميّز عـمّا في الآخـر لكـون مـا في الآخـر مسلوباً عنه غير مجتمع معه»[1].

فإذا ثبت أنّ الله سبحانه قاهر غير مقهور، وغالب لا يغلبـه شيء مطلقـاً، فلا تُتصوَّر في حقّه وحدة عدديّة ولا كثرة عدديّة. إذ يـلازم الوحـدة العدديّـة المحدوديّة والمقهوريّة والفقدان، أمّا الوحـدة الحقّـة الحقيقيّـة فيلازمهـا عـدم المحدوديّة وعدم التناهي. وهذه من أهمّ صفات الله الثبوتيّـة، التـي تعنـي أن

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦ ص٨٨.

ليس لله حَدّ ولا نهاية.

وإذا ثبت عدم محدوديّته وعدم تناهيه تعالى، فهذا معناه أنّه: ما من كمال مفروض إلّا والواجب سبحانه واجدٌ له.

النتيجة الثانية: أنّه ليس بأزليّ ولا أبديّ

إنّ القول بوحدته سبحانه العدديّة يعني أنّ له ابتداءً وانتهاءً، بحيث يبدأ من نقطة معيّنة وينتهي عند نقطة بعينها أيضاً.

إنّ بين أيدينا مفهومين في هذا المجال هما مفهوم «الأزلي» و«السرمدي». الأوّل يشير إلى طرف الابتداء، فيما يشير الثاني إلى طرف الانتهاء.

على ذلك إذا افترضنا أنّ للموجود بداية ونهاية، فهو ليس أزليّاً ولا سرمديّاً، لأنّه له من طرف البداية نقطة ابتداء لم يكن قبلها موجوداً، وله من طرف النهاية نقطة انتهاء لم يعد بعدها موجوداً.

بعبارة أخرى: إنّ هذا الموجود مسبوق في المقدَّم بحالة كان فيها معدوماً، ومن المؤخّر يلحق بحالة العدم، فالعدم يسبق وجوده ويليه. وهذه حالة عرفيّة من السهل ملاحظتها في الإنسان، فزيد مثلاً ولد في يوم معيّن لم يكن قبله موجوداً، وينتهي عمره في يوم محدّد لا يعود بعده موجوداً، وبذلك فوجوده يحدّ ـ في هذه الدُّنيا ـ بين الأجلين: الميلاد والوفاة. وهكذا شأن بقيّة الموجودات الحادثة التي تفتقر إلى الأزليّة قِدماً وإلى الأبديّة مستقبلاً.

لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله سبحانه. فمهما توغّلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من حيث الانتهاء على نقطة تكون ولا يكون الله فيها. والحديث عن الابتداء والانتهاء إنّما يكتسب معناه من خلال حركتنا وعلاقتنا بالزمان والمكان، حيث ننطلق من نقطة أو لحظة لنرجع إلى نقطة ولحظة وهكذا.

فإذا ثبت عدم محدوديّة الحقّ سبحانه، وفقاً لمبدأ الوحدة الحقّة الحقيقيّة لا الوحدة العدديّة، فستثبت أزليّته وأبديّته.

وهذا ما يفسّر لنا طبيعة الحوار الذي دار بين أمير المؤمنين عليه السلام والحبر اليهودي، عندما «جاء الحبر إلى الإمام عليه السلام وسأله: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له: **ثكلتك أُمّك ومتى لم يكن حتّى يقال متى كان؟! كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهى كلّ غاية.**

فقال: يا أمير المؤمنين أفنبيٌّ أنت؟!

فقال عليه السلام: **ويلك إنّما أنا عبدٌ من عبيد محمّد** صلى الله عليه وآله»(١).

النتيجة الثالثة: نفي التثليث

بديهي أنّ التثليث لم يكن من عقيدة السيّد المسيح عليه السلام وإنّما استحدث من بعده كما تثبت البحوث التحليليّة لتأريخ الشرائع. على أنّ التثليث نفسه فيما ذهبت إليه المسيحيّة من إيمان بالأصول (الأقانيم) الثلاثة: الأب والابن وروح القدس، كان وما يزال عرضة لتفاسير متعدّدة.

من التفاسير المعروفة القراءة التي تذهب إلى أنّ لكلّ أصل من هذه الأصول (الأقانيم) الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر، بحيث يظهر كلّ واحدٍ منها في تشخّص ووجود خاصّ به، ويكون لكلّ واحد منها أصلٌ مستقلّ وشخصيّة ولكن في رتبة واحدة. فهم ثلاثة في عين أنّهم واحد، وواحد في عين أنّهم ثلاثة.

بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الأمر معقولاً في نفسه أم لا، فهو يتلاءم مع

---

(١) أُصول الكافي: ج١ ص٨٩ـ٩٠.

الوحدة العدديّة. فإذا ثبت أنّ الله سبحانه هـو الأب والابـن وروح القـدس، وأنّ هؤلاء ثلاثة آلهة في عرض واحد وفي رتبة واحدة، فمعنى ذلك أنّ وحدة الله لابدّ أن تكون وحدة عدديّة، بينما برهن القـرآن الكـريم والأدلّـة الروائيّـة القطعيّة على أنّ وحدته سبحانه وحدة غير عدديّة، فيبطل التثليث وفـق هـذه القراءة.

بعبارة أخرى: عندما يقول القرآن الكريم: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (المائدة: ٧٣) فقد كفّرهم لأنّهـم أدخلـوا الله تعالى في باب الأعداد، ومن الجليّ أنّ الآية لا تريـد أنّ الله سـبحانه يـدخل في عددهم وفي وصفهم، ولا تفيد مماثلته لهم في تتميم العدد، لأنّ كـلّ واحـدٍ من هؤلاء شخص واحد جسمانيّ يكوّن بانضمامه إلى مثله الاثنين، وإلى مثليـه الثلاثة، والله منزّهٌ عن الجسميّة.

ومن هنا لا يحقّ لنا القول بأنّه ثالث ثلاثة، أو رابع أربعة... نعـم، القـول بأنّ الله رابع الثلاثة يصحّ، لأنّ هذا يعني المعيّة لهم، ولذلك قـال تعـالى: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا**﴾ (المجادلة: ٧). فما مـن نجـوى إلّا والله يشارك أصحابها في العلم ويقـارنهم في الإطّـلاع عـلى مـا يتـسارّون بـه لأنّـه يماثلهم في تتميم العدد، فهو تعالى محيطٌ بهم، عالمٌ بنجواهم، لا أنّ لـه وجـوداً محدوداً يقبل العدّ بحيث يمكن أن يُفرض له ثانٍ وثالث وهكذا.

مواقف لعلماء السنة من نظريات ابن تيمية

نشير فيما يلي إلى جملة من كلمات علماء أهل الـسنّة ممّـن خـالفوا آراء ابـن تيميّة ومعتقداته في إثبات الحَدّ والجهة والحيّز و... لله، وفي معنى الاستواء.

المورد الأوّل: للإمام الحافظ البيهقي، المتوفّى سنة (٤٥٨هـ) في كتاب (أسماء الله وصفاته)، حيث ينقل مجموعة من الروايات في ذيل قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ ومنها وما رواه عن ابن عبّاس، فيقول: (عن ابن عبّاس: ثمّ استوى على العرش: استقرّ على العرش، ويقال امتلأ به ـ أي العرش ـ ويقال قائم على العرش وهو السرير... فهذه الرواية منكرة... وكيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عبّاس، ثمّ لا يرويها ولا بعضها أحدٌ من أصحابه الثقات الأثبات مع شدّة الحاجة إلى معرفتها، وما تفرّد به الكلبي وأمثاله يوجب الحَدّ والحَدّ يوجب الحدث ـ أي أن يكون محدثاً ـ).

فالإمام البيهقي يجعل هناك ارتباطاً بين وجود الحَدّ للشيء وبين أن يكون حادثاً لا قديماً، ومن أوضح المباني لدى علماء المسلمين الملازمة بين الحدّ وبين الإمكان والحدوث..

ثمّ يقول: (والحَدّ يوجب الحدث، لحاجة الحَدّ إلى حادّ خصّه به)[1].

وهذا ما ورد في كلمات أئمّة أهل البيت عليهم السلام مثل قولهم: (**يا حادّ كلّ محدود**) فإذا وجدنا لشيء حدّاً يبرز هذا السؤال: لماذا هذا الحدّ (أ) وليس الحَدّ (ب)، ولماذا الحَدّ (ب) وليس الحَدّ (ج)... فمن هو الذي خصّه بهذا الحدّ دون الآخر، ولابدّ من مرجّح... يقول البيهقي بعد ذلك: (والباري قديم لم يزل).

والمعلّق على الكتاب محمّد محبّ الدِّين أبو زيد يقول هنا: (ومن أثبت الحَدّ لله عزّ وجلّ وقصد به أنّه محصور ومحدود بشيء من الأمكنة فهو مبتدع

(١) أسماء الله وصفاته: ج٣ ص١٠٤١، ١٠٤٤.

بل كافر)[١].

وهذا ليس اتّهاماً من الشيعة لابن تيميّة وأتباعه، بل هو من أهل السنّة والجماعة.

المورد الثاني: للإمام الشيخ سليم البشري أحد كبار أعلام مدرسة الصحابة وأئمّة الأزهر، حيث ينقل عنه المحدّث الفقيه الصوفي الشيخ سلامة القضاعي الشافعي في كتابه (فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان) فيقول: (ونختم هذا الفصل بذكر فتوى بهذا الموضوع صدرت من شيخ الإسلام بحقّ ورأس المحقّقين الأعلام أستاذ الأساتذة الشيخ سليم البشري تغمّده الله برحمته وأعلى في الفراديس درجاته، ونصّ السؤال... سألوه: ما قولكم دام فضلكم في رجلٍ من أهل العلم هنا الذين يوصفون بالتفّقه في الدِّين، تظاهر باعتقاد ثبوت جهة الفوقيّة لله سبحانه، ويدّعي أنّ ذلك مذهب السلف، وتبعه على ذلك البعض القليل من الناس، وجمهور أهل العلم ينكرون عليه، والسبب في تظاهره بهذا المعتقد هو أنّه عثر على كتاب لابن تيميّة في إثبات الجهة للباري سبحانه، وليكن معلوماً أنّه يعتقد الفوقيّة الذاتيّة، يعني أنّ ذاته سبحانه فوق العرش بمعنى ما قابل التحت، ويخطّئ العلماء وبالجملة هو مخطّئ لكلّ من يقول بنفي الجهة مهما كان قدره).

ثمّ يذكر جواب الإمام البشري فيقول: (الجواب: اعلم أيّدك الله بتوفيقه أنّ مذهب الفرقة الناجية وما عليه أجمع السنيّون: أنّ الله تعالى منزّهٌ عن مشابهة الحوادث، مخالفٌ لها في جميع سمات الحدوث، ومن ذلك تنزّهه عن

---

(١) المصدر نفسه: ص١٠٤٥.

الجهة والمكان وهما من العالم... هذا وقد خذل الله أقواماً أغواهم الشيطان وأزلّهم اتّبعوا أهواءهم وتمسّكوا بها بما لا يجدي فاعتقدوا ثبوت الجهة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، واتّفقوا على أنّها جهة فوق، إلّا أنّهم افترقوا، وهؤلاء لا نزاع في كفرهم، ومنهم من أثبت الجهة مع التنزيه، فإن أثبتوا الجهة مع التنزيه فهم فسّاق، وإن لم يثبتوا الجهة مع التنزيه فهم كفّار، وهؤلاء ضلاّل فسّاق في عقيدتهم وإطلاقهم على الله ما لم يأذن به الشارع، ولا مرية أنّ فاسق العقيدة أقبح وأشنع من فاسق الجارحة بكثير، سيّما من كان داعية أو مقتدى به. وممّن نسب إليه القول بالجهة من المتأخّرين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيميّة الحراني الحنبلي الدمشقي من علماء القرن الثامن في ضمن أُمور نسبت إليه خالف الإجماع فيها عملاً برأيه وشنّع عليه معاصروه بل البعض منهم كفّروه ولقي من الذلّ والهوان ما لقي)[(١)].

المورد الثالث: للإمام القرطبي في كتاب (المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم)، يقول: («أين» ظرف يُسأل به عن المكان، كما أنّ: «متى» ظرفٌ يُسأل به عن الزمان، وهو مبنيّ لما تضمّنه... وهو لا يصحّ إطلاقه على الله تعالى بالحقيقة، إذ الله تعالى مُنزَّهٌ عن المكان كما هو منزّهٌ عن الزمان، بل هو خالق الزمان والمكان، ولم يزل موجوداً، ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما هو عليه كان، ولو كان قابلاً للمكان لكان مختصّاً به، ويحتاج إلى مخصّص، ولكان فيه إمّا متحرّكاً وإمّا ساكناً، وهما أمران حادثان، وما يتّصف بالحوادث حادث، على ما يُبْسَط الكلام فيه في علم الكلام)[(٢)].

---

(١) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: ص٧٢ـ٧٣.

(٢) المفهم لما أشكلَ من تلخيص مسلم: ج٢ ص١٤٣.

أصول المعارف الدينية وانحراف المجسمة عنها

مـن المحـاور الأساسـيّة التـي تعتـبر الحجـر الأسـاس لكـلّ المعـارف التوحيديّة في القرآن الكريم، ذلك الأصل والأساس الـذي أشرنـا إليـه فـيما تقدّم حول تقسيم آيات الكتاب إلى محكم ومتشابه.

ففي الآية السابعة من سـورة آل عمـران يقـول تعـالى: ﴿هُـوَ الَّذِي أَنْـزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَـشَابِهَاتٌ﴾، ولأجـل عدم وقـوع الإنـسان في المتـشابه لابـدّ لـه مـن معرفـة الـضوابط والقواعـد الصحيحة لمعرفة المحكم القرآني، وإلاّ لأصبح من أولئك الذين قالـت فـيهم تتمّة الآية: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُـونَ مَـا تَـشَابَهَ مِنْـهُ ابْتِغَـاءَ الْفِتْنَـةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

فمن أخذ المتشابه القرآني وفصله أو عزله عـن المحكـم القـرآني وقـع في الزيغ، والزلل، والضلال، والانحراف، وما إلى ذلك.

وقد ذكرنا أنّ الفكر التجسيمي يقوم على أساس أنّ جميع الآيات القرآنيّـة التي تكلّمت عن الصفات الخبرية هي آيات مُحكمة، ولم يقـم أيّ دليـل يثبـت هذا الادّعاء.

ثمّ إنّ القرآن الكريم اعتبر أنّ المحكمات من آياته ترجع إلى محكـم واحـد أساسي وذلك في قوله تعـالى: ﴿هُـنَّ أُمُّ الْكِتَـابِ﴾، ومـن الملاحـظ أنّ الـنصّ القرآني لم يرِد بصيغة الجمع مثل «هنّ أمّهـات الكتـاب»، وهـذا إشـارة إلى أنّ المحكمات من آيات الكتاب ترجع إلى محكمٍ واحد أساسي، وهذا المحكم هـو الأصل الأسـاس للمعـارف القرآنيّـة في التوحيـد، والـوارد في قولـه تعـالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾.

وهذه الآية كما أشرنا هـي أمّ المحكـمات في الآيـات القرآنيّـة، ومـن هـذا

المنطلق ركّز أئمّة أهل البيت عليهم السلام على التمييز بين صفات الخالق وصفات المخلوق.

وإنّ واحداً من الأسباب الأساسيّة للتجسيم هو عدم فهم هذا الأصل القرآني ومبدأ «ليس كمثله شيء».

فقد ذهب أتباع ابن تيميّة إلى الآيات المتشابهة في القرآن الكريم، مثل ما ورد حول اليد والرِّجل والوجه والكرسي والعرش، وبدلاً من أن يُرجعوا هذه إلى أُمّ المحكمات القرآنيّة وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقفوا عند ظواهر هذه الآيات، فوقعوا في هذه المحاذير الكبيرة.

وليس هذا تحاملاً واتّهاماً منّا لأتباع هذا المنهج، بل إنّ كبار علماء مدرسة أهل السنّة قالوا بما نقول، ومن الذين صرّحوا بذلك:

• الإمام القرطبي في كتابه (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. حيث قال: (وقوله: «**إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّاهم فاحذروهم**»، يعني يتّبعونه ويجمعونه طلباً للتشكيك في القرآن، وإضلالاً للعوامّ ... أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه كما فعلت المجسّمة).

ثمّ يقول بأنّ هؤلاء من مصاديق ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ...﴾ فاعتمدوا ظواهر المتشابهات في القرآن فوقعوا في التجسيم.

قال القرطبي: (الذين جمعوا ما وقع في الكتاب والسنّة ممّا يوهم ظاهره الجسميّة حتّى اعتقدوا أنّ الباري تعالى جسم مجسّم، وصورة مصوَّرة، ذات وجه، وعين، ويَد، وجنبٍ، ورجلٍ، وإصبع، تعالى الله عن ذلك، فحذّر النبيّ عن سلوك طريقهم)[1].

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ج٦ ص٦٩٥ـ٦٩٧.

• ونفس هذا الكلام نقله تلميذه في (الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان) في ذيل هذه الآية، حيث ينقل الحديث المتقدّم ذكره عن عائشة ثمّ يقول: (متّبِعو المتشابه لا يخلو أن يتّبعوه ويجمعوه طلباً للتشكيك في القرآن وإضلال العوامّ، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن، أو طلباً لاعتقاد ظواهر المتشابه؛ كما فعلته المجسّمة الذين جمعوا ما في الكتاب والسنّة ممّا يوهم ظاهره الجسميّة، حتّى اعتقدوا أنّ الباري تعالى جسمٌ مجسّم...)[1].

وقد يقول قائل: هذا اتّهام منكم لابن تيميّة وأتباعه من الوهّابية بأنّهم يقولون بالتجسيم، وهم في مقابل ذلك يصرّحون بأنّه جسم لا كالأجسام و...

إلاّ أنّ أقوال علماء أهل السنّة تدحض هذا القول بحيث إنّنا ـ وعلى سبيل المثال ـ نجد الإمام الحافظ أبا الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي المتوفّى سنة ٥٩٧هـ يعتبر أنّ أولئك الذين أخذوا بظواهر الآيات المتشابهة ولم يرجعوها إلى محكمات الآيات القرآنيّة قد شانوا المذهب الحنبلي وذهبوا إلى التجسيم الذي لا يرتضي به صاحب عقل.

وممّا قاله: (... فصنّفوا كتباً شانوا بها المذهب ـ أي الحنبلي ـ ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوامّ فحملوا الصفات على مقتضى الحسّ، فسمعوا أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورةً ووجهاً زائداً على الذات وعينين وفماً ولهواتٍ وأضراس وأضواء لوجهه هي السبحات ويدين وأصابع وكفّاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر

---

(١) الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي القرآن: ج٥ ص٢٢، ذيل الآية المذكورة.

الرأس، وقالوا يجوز أن يَمسّ ويُمسّ ويدني العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفّس، ثمّ يرضون العوامّ بقولهم لا كما يعقل. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسمّوها بالصفات تسميةً مبتدعةً لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى...)[١].

(١) دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه: ص٩٩ ـ١٠٠.

الركن الرابع

أن للّه تعالى وزناً وثقلاً

- حديث الأطيط
- موقف علماء المسلمين من حديث الأطيط
- مدرسة ابن تيمية و حديث الأطيط
- ثقل الله تعالى في مدرسة التجسيم
- موقف علماء أهل السنّة من حديث الأطيط
- أهل البيت ومقولة الثقل لله تعالى

حديث الأطيط

أحاديث الأطيط من الأحاديث المشهورة في كتب علماء المسلمين، وقبل الدخول في سرد هذه الأحاديث وبيان مضمونها، وما تشتمل عليه، وكذلك الخوض والبحث في سندها وتوجيهات العلماء لها، كان لابدّ من بيان المراد من الأطيط في مباحث اللغة العربيّة.

الأطيط في اللغة

١. قال الإمام الجزري ابن الأثير في كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر) في مادّة (أطط): (أطّت السماء وحقّ لها أن تئطّ، الأطيط صوت الأقتاب ـ التي تحمل على الجِمال ـ وأطيط الإبل أصواتها وحنينها، أي أنّ كثرة ما فيها من الملائكة قد أثقلها حتّى أطّت ـ أي صدر منها هذه الأصوات ـ هذا مثل، وإيذان بكثرة الملائكة وإن لم يكن ثمّ أطيط)[١].

فالأطيط وفقاً لما تقدّم هو الصوت الخاصّ.

٢. قال العلاّمة أبو عبيد محمّد الهروي صاحب الأزهري: (وفي الحديث: **له أطيط كأطيط الرحل**. [والرحل هو ما يوضع على الجمال] وأطيط الإبل صوتها، يقال: لا أفعله ما أطّت الإبل)[٢].

وفي هذا أيضاً دلالة على أنّ المراد من الأطيط هو الصوت الخاصّ الذي

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر: ص٤٠، مادّة أطط.

(٢) الغريب في القرآن والحديث: : ج١ ص٨٠.

يخرج من الشيء إذا حُمِل عليه مـا يُثقِلـهُ، وإلاّ إذا لم يوضـع عليـه مـا يثقلـه لا يصدر منه هذا الصوت.

٣. قال الجوهري: (الأطيط: صوتُ الرحـل والإبـل مـن ثِقـلِ أحمالهـا، يُقال: لا آتيك ما أطّت الإبلُ. وكذلك صوت الجـوف مـن الخـوى، وحنـينُ الجذع)[١].

٤. قال الزبيدي: (والأطيط: صوت الرَّحْلِ الجديد والإبـل مـن ثقلهـا. وفي الصحاح: من ثِقلِ أحمالها... صوت الإبـل هـو الرُّغـاء، وإنّـما الأطـيطُ: صوتُ أجوافها من الكِظَّةِ إذا شربـت. والأطـيط: صـوت الظَّهـرِ والأمعـاء والجَوْف من شدّة الجوع)[٢].

٥. قال ابن منظور: (أطط: الأطيطُ نقيضُ صوت المَحامِـل والرِّحـال إذا ثقل عليها الرُّكبان، وأطَّ الرَّحلُ والنِّسْعُ يَئِطُ أطّـاً وأطيطـاً صَـوّت، وكـذلك كلّ شيء أشبه صوت الرّحل الجديد، وأطيطُ الإبل صوتُها، وأطّت الإبـل... أَنَّتْ تَعَباً أو حنيناً...)[٣].

روايات الأطيط

وردت روايات حديث الأطيط في مصادر متعدّدة، منها:

١ـ ما ورد في جامع البيان في تأويل القرآن، المشهور بتفـسير الطـبري، في ذيل آية الكرسي قال:

(قال أبو جعفر: ما اختلف أهل التأويل في معنى «الكرسي» الـذي أخـبر

---

(١) الصحاح في اللّغة: ج١ ص١٥، مادّة أطط.

(٢) تاج العروس: مادّة أطط.

(٣) لسان العرب: ج٧ ص٢٥٦. مادّة أطط.

الله تعالى ذكره في هذه الآية أنّه وسع السماوات والأرض.

فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره....

وقال آخرون: الكرسي: موضع القدمين. ذكر من قال ذلك... قال: الكرسي: موضع القدمين، وله أطيط كأطيط الرّحل... فإنّ السماوات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش، وهو موضع قدميه....

وقال آخرون: الكرسي: هو العرش نفسه.

ذكر من قال ذلك: حدّثني المثنّى، قال: حدّثنا أبو زهير، عن جويبر، عن الضحّاك، قال: كان الحسن يقول: الكرسي هو العرش.

قال أبو جعفر الطبري: ولكلّ قول من هذه الأقوال وجهٌ ومذهب، غير أنّ الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله ﷺ، وهو ما: ...عن عبد الله بن خليفة قال: أتت امرأةُ النبيّ ﷺ، فقالت: ادعُ الله أن يدخلني الجنّة! فعظّم الربّ تعالى ذكره، ثمّ قال: **إنّ كرسيّه وسع السماوات والأرض، وإنّه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع ـ ثمّ قال بأصابعه فجمعها ـ وإنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد، إذا ركب، من ثقله**)[1].

وفي هذه الرواية عدّة ألفاظ ينبغي الإشارة إليها :

١. لفظ القعود، بقوله (وإنّه ليقعد عليه).

٢. لفظ المكان، بقوله (فما يفضل منه مقدار أربع أصابع).

٣. لفظ التشبيه، بقوله (بأصابعه فجمعها).

ثمّ بعد ذلك يتّضح من الرواية أنّ معنى الأطيط هو الصوت.

٢ ـ ما ذكره المروزي، ففي كتاب (سير أعلام النبلاء) من تصنيف الإمام

(١) جامع البيان في تأويل القرآن: ج٥ ص٣٩٩، ذيل آية الكرسي.

الذهبي، يذكره الذهبي ويتحدّث عنه وعن مقامه، ومحلّ الشاهد في هذا الموضع هو ما ذكره الفرّاء البغدادي في طبقات الحنابلة حيث ينقل الحديث ويرفض الطعن بأحاديث رواها أبو بكر المروذي. فمن هو المروذي؟

يقول الذهبي في سير أعلام النبلاء: (المروذي: الإمام، القدوة، الفقيه، المحدِّث، شيخ الإسلام، أبو بكر، أحمد بن محمّد بن الحجّاج المروذي، نزيل بغداد، وصاحب الإمام أحمد [بن حنبل]، وكان والده خوارزميّاً، وأمّه مروذية....

قال الخلاّل: أخبرنا محمّد بن جعفر الراشدي، سمعت إسحاق بن داود يقول: لا أعلم أحداً أقوم بأمر الإسلام من أبي بكر المروذي.

وقال أبو بكر بن صدقة: ما علمت أحداً أذبّ عن دين الله من المروذي.

قال الخلاّل: سمعت المروذي يقول: كان أبو عبد الله ـ أحمد بن حنبل ـ يبعث بي في الحاجة، فيقول: قُل ما قلت، فهو على لساني، فأنا قلته..

قال الخطيب في المروذي: هو المقدّم من أصحاب أحمد لورعه وفضله، وكان أحمد يأنس به، وينبسط إليه [وهو الذي تولّى إغماضه لمّا مات، وغسّله...]، روى عنه مسائل كثيرة.

قال الخلاّل: المروذي أوّل أصحاب أبي عبد الله، وأورعهم. روى عن أبي عبد الله [ابن حنبل] مسائل مشبعة كثيرة، وأغرب على أصحابه في دقاق المسائل وفي الورع، وهو الذي غمض أبا عبد الله وغسله، ولم يكن أبو عبد الله يقدّم عليه أحداً)[1].

فهنا نرى كم لهذا الرجل (أي المروذي) من وثاقة واعتبار لدى أهل السنّة.

---

(١) سير أعلام النبلاء: ج١٣ ص١٧٣ ـ ١٧٥.

وموضع الشاهد في النقل هو ما ذكره الفـرّاء في طبقـات الحنابلـة حيـث يقول: (عن عبـد الله بـن خليفـة قـال: قـال رسـول الله ﷺ: **الكـرسي الذي يجلس عليه الربّ ما يفضل منه إلّا قـدر أصـابع وإنّ له أطيطـاً كـأطيط الرّحـل الجديد.**

قال أبو بكر المروذي: قال لي علي بن شبيب، قال لي أبو بكر بن أبي مـسلم حين قدمنا إلى بغداد: أخرج ذاك الحديث الذي كتبناه عن أبي حمزة فكتبـه أبـو بكر بن مسلم بخطّه وسمعناه جميعاً، فقال أبو بكر بن أبي مسلم: إنّـه الموضـع الذي يفضل لمحمّد ﷺ ليجلسه عليه .

قال أبـو بكـر الـصيدلاني: مـن ردّ هـذا فـإنّما أراد الطعـن عـلى أبي بكـر المروذي وعلى أبي بكر بن أبي مسلم العابد)[1].

والملاحظ أنّه في الحديث السابق ورد لفظ القعـود بالنـسبة إلى الله تعـالى، وهنا ورد اللفظ بصيغة الجلوس.

والمروذي يـشير إلى أنّ موضـع الأصـابع الأربـع يفـضل لمحمّـد ﷺ، ونحن لا ندري كيف أنّه ﷺ يستطيع الجلوس على موضعٍ بهذا المقدار .

٣ـ ما ذكره الإمام ضياء الدِّين عبد الرحمن الحنبلي المقـدسي المتـوفّى سـنة ٦٤٢هـ في كتاب (المستخرج من الأحاديث المختارة ممّـا لم يخرجـه البخـاري ومسلم في صحيحهما): في الحديث رقـم ١٥١ ذكـر روايـة عـن أبي إسـحاق عبد الله بن خليفة عن عمر، قال: «أتت امرأة إلى النبـيّ ﷺ فقالـت: أدعُ الله أن يدخلني الجنّة، قال: فعظّم الـرّب تبـارك وتعـالى وقـال: **إنّ كرسـيه وسـع السماوات والأرض وإنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد إذا ركب من ثقلـه**»، ثـمّ قال: إسناده حسن .

---

(١) طبقات الحنابلة: ج٣ ص١٢٥.

وفي الحديث رقم ١٥٣ روى أيضاً عن عمر قال: «أتت امرأةٌ النبيّ فقالت: ادعُ ... **وإنّه يقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع**، ثمّ قال:... بأصابعه فجمعها، **وإنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله**»[١].

وأيضاً في الحديث رقم ١٥٣ أورد الحديث وقال: إسناده حسن.

إذن في بعض الروايات جاء التعبير بالكرسي، وفي بعضها الآخر العرش وهكذا....

٤ـ روى الإمام الحافظ ابن منده في كتاب (التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد) هذا الحديث فقال في الرواية رقم: ٦٤٣: «أتى أعرابي فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلكت الأنعام فاشفع لنا إلى ربّك فإنّا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ: **ويحك أتدري ما تقول**، وسبّح رسول الله ﷺ، فما زال يسبّح حتّى عرف ذلك في وجهه أصحابهُ، ثمّ قال: **ويحك إنّه لا يستشفع بالله على أحدٍ من خلقه، شأن الله أعظم، ويحك أتدري ما الله؟ إنّ عرشه على سماواته وأراضيه هكذا**... بأصابعه مثل القبّة عليها **وإنّه ليئطّ أطيط الرحل بالراكب**»[٢].

٥ـ ما أورد الدشتي في كتاب (إثبات الحدّ) حيث أشار إلى طائفة من هذه الروايات في ذيل تفسيره لقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾؛ منها ما ذكره تحت عنوان «حديث الأطيط».

(أتى رسول الله ﷺ أعرابيّ فقال: يا رسول الله، جهِدَت الأنفسُ،

(١) المستخرج من الأحاديث المختارة ممّا لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما: ج١ ص٢٦٣، الحديث: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

(٢) التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد: ج٣ ص١٨٨.

وضاع العِيالُ، ونَهِكَت الأبدان، وهلكت الأموال، فاستَسقِ لنا، فإنّا نَستشفِعُ بك على الله تبارك وتعالى، ونستشفع بالله عليك. قال رسول الله ﷺ: «**ويحَكَ!! تدري ما تقول؟**». فسبَّح رسول الله ﷺ، فما زال يُسبِّح حتّى عُرِفَ ذلك في وجوه أصحابه. فقال: «**ويحك!! لا نستشفع بالله على أحدٍ من خلقه، فإنّ شأن الله أعظم من ذلك، ويحكَ!! أتدري ما الله؟ إنّ عرشه على سماواته وأرضه هكذا ـ مثل القُبّة ـ وإنّه ليَئِطُّ به أطيطَ الرَّحلِ بالراكب**».

رواه البخاري في التاريخ، ورواه أبو داود في السُّنن)[١].

وفي نصٍّ آخر للحديث يروي فيه أنّه ﷺ قال له: «**ويحك! أتدري ما الله؟ إنّ شأنه أعظم من ذلك، لأنّه لا يستشفع بي على الله، إنّه لفوق سماواته على عرشه، وإنّه عليه لهكذا** ـ وأشار وهبٌ بيده مثل القُبّة عليه، وأشار أبو الأزهر أيضاً ـ **إنّه ليَئِطّ به أطيط الرّحل بالراكب**»[٢].

ثمّ أشار المعلّق والمحقّق للكتاب إلى رواة الحديث عند أهل السنّة، وكذلك المصادر التي روي فيها حديث الأطيط.

ثمّ ينقل عن البعض بعض التفسيرات لهذا الحديث ومنها.

قال أبو سليمان الخطّابي[٣]: (وقوله: «**وإنّه ليَئِطُّ به**» معناه: إنّه لَيَعجَز جَلالهُ وعظمته حتّى يَئِطّ به، إذ كان معلوماً أنّ أطيطَ الرَّحلِ بالراكب إنّما يكون لقوّة ما فوقه، ولعَجْزه عن احتماله)[٤].

---

(١) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٣٦ـ١٣٧، حديث رقم: ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ص١٣٨، حديث رقم: ٢٩.

(٣) هو حمد بن محمّد البُستي (٣٨٨ هـ) كان يذهب إلى طريقة المتكلّمين من الأشاعرة وغيرهم في أكثر أبواب الأسماء والصفات.

(٤) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٤٤.

ثمّ ذكر الدشتي في بعض التعليقات على الحديث بأنّه: (حديثٌ صحيح، رواتُه على شرط البخاري ومسلم)[١].

وفي نصٍّ آخر يروي بأنّه: (أتت امرأةٌ النبيّ ﷺ فقالت: ادع الله أن يُدخلني الجنّة. فعظَّم الرَّب، ثمّ قال: «**إنّ كرسيّه وسِعَ السماوات والأرض، وإنّه يَقْعُدُ عليه ما يفضلُ منه مقدار أربع أصابع. ثمّ قال بأصابعه فجمعها ـ وإنّ له أطيطاً كأطيط الرَّحلِ الجديد إذا رُكب من ثقله**».

هذا حديثٌ صحيح، رواته على شرط البخاري ومسلم)[٢].

وممّا قاله الدشتي بعد إيراده لمجموعة من نصوص حديث الأطيط: (وقد أخرج هذا الحديث عامّة العلماء من أئمّة المسلمين في كتبهم التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحة، وتكلّموا على توثقة رجاله، وتصحيح طريقه)[٣].

وممّا يؤكّد ذلك أنّ المعلّق على الكتاب يقول تحت عنوان «ألفاظ متن الحديث»:

(١) لفظ: «الأطيط» كُلُّ الرواة اتّفقوا على ذِكره.

(٢) لفظ: «القعود» و«الجلوس»: أثبتهما ثقات حُفّاظ منهم: ١ـ سفيان الثوري، وحسبك الله. ٢ـ إسرائيل، أثبتها عنه ثقات أصحابه. ٣ـ وكيع. ٤ـ عبد الله بن رجاء. ٥ ـ أبو أحمد الزبيدي....

(٣) لفظ: «الثقل»، أتى ذكره في رواية: إسرائيل، أثبته عنه: عبد الله بن

---

(١) المصدر نفسه: ص١٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ص١٤٧، حديث رقم ٣٤.

(٣) المصدر نفسه: ص١٤٩ـ١٥٠.

رجاء، وعُبيد الله بن موسى، ومؤمّل بن إسماعيل، ويحيى بن أبي بكير....

(٤) لفظ: «فما يفضل عنه» «مقدار» «قيد أربع أصابع»: لم يرو هذا اللّفظ إلّا إسرائيل[1].

يستفاد من هذه الأحاديث أنّها تشتمل على أمرين أساسيّين:

الأمر الأوّل: أنّ لله تعالى ثِقلاً، وذلك بحسب ظاهر الروايات التي أثبتت أنّ الجالس والقاعد إنّما يئطّ الكرسي لثقله.

الأمر الثاني: أنّ له حجماً يشغله، لأنّ الرواية تقول بأنّه عندما جلس على الكرسي، أو جلس على العرش لم يبقَ إلّا مقدار أربع أصابع. وهذا يعني أنّ له مكاناً، وأنّه يشغل حيّزاً، وله طول وعرض وعمق، وأنّ هناك مكاناً يمتلئ به.

ومن البديهي أنّ هذه الخصوصيّات أو الخصائص (الثقل والحجم...) هي خصائص الجسميّة، وهي من اللوازم العقليّة والفطريّة والبديهيّة.

فحتى لو حاول أصحاب مدرسة التجسيم الفرار بالقول: نحن لا نقول بالجسم، فإنّ لازم قولهم بالمكان والحجم لله تعالى هو إثبات الجسميّة له؛ إذ إنّ الشيء تارةً نعرفه بحقيقته، وتارةً أخرى نتعرّف عليه بلوازمه، وهذا ما يُسمّى في علم المنطق بالطريق والدليل اللمّي، حيث نتعرّف على الملزوم ومنه نتعرّف على لوازم الملزوم، فعند علمنا ومعرفتنا بوجود النار نتعرّف على حرارتها لأنّها من لوازمها.

ومن الحقائق الثابتة عند كلّ من كتب في الجسم المادّي أنّ من لوازم الجسم الثقل، والحجم، والمكان، والحيّز. وهذا ما قاله محقّق كتاب (تلبيس الجهميّة لابن تيميّة) الدكتور أحمد معاذ حقّي: (الجسم هو كلّ جوهر مادّي

---

(١) المصدر نفسه: ص١٥٣.

قابل للأبعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق، ويتميّز بالثقل والامتداد... والتحيّز هو الحصول في الحيّز، والحيّز عند المتكلّمين هو الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم...)(١).

وكذلك ما نقله التهانوي في (كشّاف اصطلاح الفنون)، والجرجاني في التعريفات، وصاحب المعجم الفلسفي، وغيرهم ممّن ذكرنا أسماءهم وأشرنا إلى أقوالهم في المباحث السابقة.

ومن هنا نجد الإمام الزاغوني في كتاب (الإيضاح في أصول الدِّين) يقول عن تفسير هذه المدرسة لمعنى الاستواء: (فقد أثبتّم في الاستواء على العرش، أحوالاً لا يجوز مثلها في حقّ الباري تعالى في هذا الكلام الذي أوردتموه، وذلك أنّ هذا الكلام الذي ذكرتموه يقتضي إثبات المقابلة والمحاذاة، وذلك من صفات الأجسام فإنّه لا يتقابل إلّا الجسمان، ولا يتحاذى إلّا الجوهران، فأمّا ما ليس بجسم فلا يجوز أن يقابل ما هو جسم ولا يُحاذيه.

فإن قلتم: إنّ الباري بصفة الفوق والعلوّ، والعرش بصفة التحت والدنوّ، فهذا بعينه صفة الأجسام والجواهر، وهذا بعينه الذي دعانا إلى نفي الجهات عنه، وأنّه لا يجوز أن يتخصّص بجهةٍ ولا يشار إليه في جهة ولا بما يتقدّر «بتقدير» الجهة بحال للعلّة التي «ذكرناها»، والذي أوردتم يؤدّي إلى ذلك وما يؤدّي إلى المحال فهو مُحال)(٢).

ثمّ قال: (قد رويتم في الاستواء على العرش أخباراً تدلّ على التشبيه والتجسيم فرويتم عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**استوى على العرش فما يفضل منه**

---

(١) تلبيس الجهميّة: ج٣ ص١٥.

(٢) الإيضاح في أُصول الدِّين: ص٣٠٥.

إلّا مقدار أربع أصابع»، وهذا يوهم دخول الكمّية والتقدير على ذاته تعالى؛ لأنّ الذاتين إنّما يتساويان في مساحة العظم وتزيد إحداهما على الأخرى لتساويها في الجسميّة وانفراد أحدهما «بزيادة كميّة» وأجزاء، وهذا مستحيل في حقّ الربّ تعالى إلّا على قول المشبّهة والمجسّمة الذين يثبتون لله تعالى ذاتاً لها كميّة وضخامة جسميّة، وهذا ممّا اتّفقنا على تكفير القائل به)[1].

فالزاغوني يحاول توجيه هذه الروايات لأنّه لا يمكن الإبقاء على ظاهرها، وكذلك لا يمكن الموافقة على الأخذ بظاهرها، وإلاّ فهو توهّم بل تفيد الجسميّة والتشبيه.

موقف علماء المسلمين من أحاديث الأطيط

إنّ النصوص الموجودة بين أيدينا والتي أشارت إلى الأطيط وإن كانت كثيرة لكن ذلك لا ينافي كونها مدسوسة وموضوعة حتّى مع فرض صحّة سندها، لأنّه من الممكن أن يُخترع في ذلك الزمان سند صحيح لها، ويكون مضمونها من الموضوعات.

ويمكن تلخيص الاتّجاهات العامّة لعلماء المسلمين إزاء هذه الأحاديث بما يلي:

الاتّجاه الأوّل: هو الاتّجاه القائل بصحّة سند هذه الأحاديث، ويعمل بمضمونها اعتقاديّاً، ويجعلها من المحكمات، وهذا الاتّجاه يرى أنّها حتّى لو كانت من المتشابهات فيرجعها إلى المحكمات، وهذا ما فعلوه في تفسير الآيات الكريمة، كما ذكرنا في الأبحاث السابقة في الصفات الخبريّة، ومعنى الاستواء.

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٠٧.

فأتباع ابن تيميّة اعتبروا جميع آيات الصفات الخبريّة من المحكمات التي لا تحتاج إلى أن نرجعها إلى محكمات أخرى.

الاتّجاه الثاني: هو الذي اعتبرها ضعيفة السند، وبالتالي لا يمكن الأخذ بمضمونها.

الاتّجاه الثالث: الذي قال بأنّها حتّى لو كانت صحيحة السند، ولكن مضمونها مُنكر لا يمكن الأخذ به، ويُرمى بظهورها عرض الحائط.

وهذا هو منهج أهل البيت عليهم السلام القائل بضرورة عرض ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام على كتاب الله تعالى، فإن وجدنا عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله تعالى نأخذ به، وإلاّ فإنّه زخرف باطل لم يقله النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ونضرب به عرض الحائط.

الاتّجاه الرابع: هو الاتّجاه الذي يعتبر هذه الروايات وإن كانت صحيحة السند أو حسنة، إلّا أنّ مضمونها من المتشابهات التي لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

ومثالها: قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، فالصفات الخبريّة سواء كانت واردة في الآيات القرآنيّة أو في النصوص الشريفة فهي من المتشابهات التي لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات، من قبيل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾.

الاتّجاه الخامس: هو اتّجاه تلفيقي يعتبر أنّ الرواية حتّى لو كانت ضعيفة السند وكذلك شاذّة من حيث المضمون، لكن يشترط في مضمونها أن لا يكون متعارضاً مع المتواتر من الروايات، فإن كان متعارضاً مع الروايات المتواترة نرفضها وإلاّ فنأخذ بها.

ومثال ذلك: ورود رواية تؤكّد عدم صحبة أبي بكر للنبيّ صلى الله عليه وآله يوم كان

في الغار، فهذه رواية يقول شعيب الأرنؤوط بأنّها متعارضة مع المتواتر من الروايات التي تؤكّد وتثبت أنّ أبا بكر كان مع النبيّ ﷺ في الغار.

فإذن هذا الاتّجاه يقول بأنّ الرواية وإن كانت صحيحة السند أو ضعيفة السند، لكن ينبغي أن يكون النظر إلى المضمون في كونه شاذّاً وغير منكر.

وبهذا يتّضح لنا أنّ هنا خمسة اتّجاهات في التعاطي مع نصوص وروايات حديث الأطيط.

مدرسة ابن تيمية وحديث الأطيط

يعتبر ابن تيميّة رائد الاتّجاه القائل بصحّة أسانيد ومضامين أحاديث الأطيط، وبكونها من المحكمات، ولو قلت له بأنّ ما دلّ فيها على أنّ الله له ثقل، وله مكان، وله صوت وأطيط، وكلّ ذلك يلزم منه التشبيه؟ لقال: نلتزم بذلك كما في مسألة التجسيم.

فكما قال هناك وأتباعه بأنّه جسمٌ لا كالأجسام، وله يدٌ لا كالأيدي، وله وجهٌ لا كالوجوه، فكذلك هنا يقول: له ثقلٌ لا كثقلنا، وله مكانٌ لا كمكاننا، وله صوتٌ لا كالأصوات.

وهاهنا نكتة لابدّ من الالتفات إليها وهي أنّ البعض من أمثال الدشتي في كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى...) وغيره ممّن ذكروا هذا الحديث واحتجاج علماء السنّة به، قد يكون هناك مغالطة في حديثهم، والسبب هو أنّه ليس كلّ من نقل حديثاً أو رواية في كتاب يعني بالضرورة أنّه يلتزم بصحّة الحديث. ومن ثمَّ فليس كلّ من نقل حديث الأطيط من علماء السنّة يعني أنّه موافق على صحّته وعلى مضمونه، أو أنّه يقبل بتفسيره وفقاً لمبنى المجسّمة، فقد يرويه ولكنّه يصرفه عن ظاهره.

وهناك الكثيرون ممّن رووا حديث «**من كنت مولاه فعليٌّ مولاه**» واعتبروه حديثاً صحيحاً متواتراً، ولكنّهم لم يوافقوا الشيعة الإماميّة على تفسير الحديث بالولاية للإمام عليّ عليه السلام.

وهذا ما فعله الدشتي في كتابه (إثبات الحَدّ لله تعالى) عندما نقل احتجاج أهل السنّة بهذا الحديث، حيث رواه ونقله عنهم من دون ذكر موافقتهم أو عدم موافقتهم على صحّته ومضمونه، فقال محقّق الكتاب تحت عنوان (مَن قَبل هذا الحديث وصحّحه واحتجّ به): (احتجّ بهذا الحديث أكثر أهل السُّنّة، وقبلوه ورَووهُ في مُصنّفاتهم في السُّنّة والاعتقاد والردّ على الجهميّة، ومنهم: أبو إسحاق السبيعي، والأعمش، وسُفيان، وشُعبة، وإسرائيل، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، وأبو أحمد الزبيري، وعبد الله بن رجاء، ويحيى بن أبي بكير، ومُؤمَل بن إسماعيل، وعُبيد الله بن موسى، وأحمد بن حنبل، وعُثمان بن أبي شيبة، وأبو العبّاس العنبري، وغيرهم ممّن روى هذا الحديث مُحتجّاً به على الجهميّة وغيرهم من أهل البدع...)[1].

وها هو الإمام البخاري الذي يقول فيه محقّق كتاب الدشتي (الإمام البخاري صاحب الصحيح صحّحه واحتجّ به ـ أي بحديث الأطيط ـ).

ولكن عند مراجعتنا لقول البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة وأصحاب التعطيل) نراه ينقل الحديث من دون ذكر الموافقة أو عدم الموافقة عليه، فيقول: (وقال جُبير بن مُطعِم[2] عن النبيّ صلى الله عليه وآله: **إنّ الله**

---

(١) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٥٤.

(٢) جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي النوفلي، قدِم على النبيّ صلى الله عليه وآله في فداء أسارى بدر ثمّ أسلم بعد ذلك عام خيبر، وقيل: عام الفتح، ومات سنة (٥٨هـ) في المدينة.

على عرشه فوق سماواته، وسماواته فوق أرضه مثل القبّة)[1].

ونحن هنا بحثنا الأساس هو ما ذكره ابن تيميّة وأتباعه في حديث الأطيط حيث يذكر محقّق كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى) أسماء المحتجّين بهذا الحديث والمصرّحين بصحّته ومنهم: محمّد بن إسماعيل البخاري في كتابه في الاعتقاد وهو كتاب (خلق أفعال العباد) فقد ذكره بغير إسناد محتجّاً به[2].

ولكن المراجعة الدقيقة لما قاله البخاري تُظهر ـ كما ذكرنا ـ بوضوح أنّه لم يكن من جملة المحتجّين بالحديث ولا من المصحّحين له.

ثمّ ينقل أيضاً عن ابن تيميّة قوله: (وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهميّة، وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل، أو استبشاعاً لما فيه من ذكر «الأطيط»، كما فعل أبو القاسم المؤرّخ [يعني ابن عساكر] ويحتجّون بأنّه تفرّد به محمّد بن إسحاق، عن يعقوب بن عُتبة، عن جبير. ثمّ يقول بعضهم: ولم يقل ابن إسحاق: حدّثني، فيحتمل أن يكون منقطعاً، وبعضهم يتعلّل بكلام بعضهم في ابن إسحاق، مع أنّ هذا الحديث وأمثاله وما يشبهه في اللّفظ والمعنى لم يزل مُتداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف، ولم يزل سلف الأمّة وأئمّتها يروون ذلك رواية مُصدّقٍ به، رادّاً به على من خالفه من الجهميّة، مُتلقّين لذلك بالقبول، حتّى قد ذكره الإمام أبو بكر محمّد بن خزيمة في كتابه «التوحيد» الذي اشترط فيه

وقال محقّق الكتاب في تعليقه على الحديث: أخرجه البخاري في التاريخ الكبير: ج٢ ص٢٤٢، وأخرجه أبو داود في السنّة: ج٥ ص٩٤ رقم: ٤٧٢٦، وابن خزيمة في التوحيد: ج١ ص٢٣٩، رقم: ١٤٧.

(١) خلقُ أفعال العباد والرّد على الجهميّة وأصحاب التعطيل: ج٢ ص٥٦.

(٢) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٤١.

أنّه لا يحتجُّ فيه إلّا بأحاديث الثقات المتّصلة الإسناد...)[١].

ويتابع المعلّق على كتاب (إثبات الحَدّ) كلامه تحت عنوان (الحكم على حديث الأطيط) بأنّه: احتجَّ أهل السنّة بحديثِ الأطيط، وساقوه في مصنّفاتهم في السُّنّة والاعتقاد مساق القبول والاحتجاج[٢].

وبعد أن يذكر من بين هؤلاء الإمام البخاري الذي نقلنا كلامه سابقاً يعدّد أسماء طائفة ومجموعة من هؤلاء المحتجّين بهذا الحديث وهم:

١. عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ)، قال في (الردّ على الجهميّة) (باب استواء الربّ تعالى على العرش، وارتفاعه إلى السماء، وبينونته من الخلق)[٣]، وساق الأحاديث على هذا التبويب، ومنها حديث الأطيط.

ثمّ قال: (لم يزل العلماء يروون هذه الآثار، ويتناسخونها، ويصدِّقون بها على ما جاءت حتّى ظهرت هذه العصابة، فكذّبوا بها أجمع، وجهلوهم، وخالفوا أمرهم خالفَ الله بهم)[٤].

٢. أبو داود (٢٧٥هـ) في (السنن)، (باب الردّ على الجهميّة).

٣. ابن خزيمة (٣١١هـ) في (التوحيد: ج١، ص٢٣١)، (باب استواء خالقنا العليّ الأعلى).

٤. أبو عوانة (٣١٦هـ) في (صحيحه، ٢٥١٧).

٥. ابن بطّة العُكبري (٣٨٧هـ) في (الإبانة الصغرى، ٢٥٦).

٦. ابن منده (٣٩٥هـ) قال في (التوحيد، ٣ / ١٨٨): وهو إسناد

---

(١) المصدر نفسه: ص١٤٢، نقلاً عن تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٥٤.

(٢) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٤٠.

(٣) الردّ على الجهمية: ص ٣٣.

(٤) الردّ على الجهمية: ص ٥٦.

صحيح متّصل من رَسمِ أبي عيسى والنسائي.

٧. عُبيد الله بن سعيد السِّجزي (٤٤٤هـ) في رسالته (الردّ على من أنكر الحرف والصوت...).

٨. الحسين بن مسعود البَغوي (٥١٦هـ) في (شرح السُّنّة، ١/ ١٧٥).

٩. ابن الزاغوئي وله جزء في تصحيحه .

١٠. الدشتي (٦٦٥ هـ).

١١. ابن تيميّة (٧٢٨هـ) في (بيان تلبيس الجهميّة) [نقلنا كلامه سابقاً].

١٢. ابن القيّم (٧٥١هـ). قال: إسناده حسن .

١٣. الهيثمي (٨٠٧هـ). قال في (مجمع الزوائد، ١/ ٨٤): رواه البزار ورجاله رجال الصحيح.

١٤. محمّد بن عبد الوهّاب (١٢٠٦هـ). فقد احتجّ به في كتاب (التوحيد): (باب لا يستشفع بالله على خلقهِ).

١٥. عبد اللطيف بن عبد الرحمن (١٢٩٣هـ) من أئمّة أهل نجد، قال في (الرسائل والمسائل النجديّة، ٣/ ٢٤٤): (وهذا الحديث لا يستطيع سماعه الجهميّ، ولا يؤمن به إلّا أهل السُّنّة والجماعة الذين عرفوا الله بصفات كماله، ونزّهوه أن يستوي على ما لا يليق بكماله وقدسه من سائر مخلوقاته).

١٦. شرف الحقّ العظيم آبادي في (عون المعبود، ١٣ / ١٠)[١].

ثقل الله تعالى في مدرسة التجسيم

تبيّن لنا أنّ ابن تيميّة كان من الموافقين على أحاديث الأطيط، ويحسّن أسناد تلك الأحاديث، وهي من ثمَّ معتبرة عنده، ويمكن الاعتماد عليها من

---

(١) المصدر نفسه: ص١٤١ـ ١٤٤.

حيث المضمون أيضاً.

فهو إذن لا يناقش لا بالسند ولا بالمضمون، وهذا يعني أنّه يلتزم بكلّ لوازم الحديث والتي من أهمّها إثبات الثقل لله سبحانه وتعالى، وهو يؤكّد التزامه وقبوله بلوازم أحاديث الأطيط، ومن الشواهد على ذلك ما نقلناه سابقاً عنه في (بيان تلبيس الجهميّة) في حديثه عن روايات كعب الأحبار وغيره في أحاديث الأطيط، وتوثيقه لكعب، واعتباره أنّ هذه الأحاديث منقولة عن أجلّ الأئمّة، وبعد ذلك عن مسألة الثقل يقول: (ولم ينكروا ما فيه من قوله: «**من ثقل الجبّار فوقهنّ**»، فلو كان هذا القول مُنكراً في دين الإسلام لم يحدّثوا به على هذا الوجه...)[1].

فهو يؤكّد هذه الحقيقة التي هي من أخصّ وأهمّ لوازم الجسميّة، فالجسم من أهمّ لوازمه وخواصّه الثقل، إضافة إلى ما تقدّم من الحدّ، والتحيّز، والحجم.

ويتابع ابن تيميّة تأكيده على صحّة الحديث ومضمونه في كتابه (مجموعة الفتاوى)، حيث إنّه بعد أن ينقل الحديث عن النبيّ ﷺ يقول: (ولفظ الأطيط قد جاء...)[2] ثمّ يبيّن الألفاظ المتعدّدة للحديث وأنّه لا تنافي في جميعها.

وفي موضعٍ آخر من الكتاب يشير أيضاً إلى هذا الحديث بشكل واضح وصريح، وينقل الحديث ولا يردّه[3]. ولا شكّ بأنّ نقل الحديث وتصحيح سنده وعدم ردّ مضمونه خير شاهدٍ على رضاه وقبوله به.

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٣ ص٢٦٨.

(٢) مجموعة الفتاوى: ج١٦ ص٢٤١ـ٢٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ج٢٥ ص١٠٦.

وتأييداً لما فهمناه من كلام ابن تيميّة في موافقته على حديث الأطيط، نشير إلى أنّ هذا الفهم نجده في جملة من كلمات أعلام المسلمين، من أتباعه وغير أتباعه الذين أكّدوا قبول ابن تيميّة لحديث الأطيط ومنهم ابن بطّة العكبري في كتاب (شرح كتاب الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة ومجانبة المخالفين) حيث يقول في ذيل هذا الحديث بعد أن ينقله: (...قال المؤلّف: إنّ الله عزّوجلّ على العرش، وللعرش أطيط كأطيط الرّحل الجديد، وحديث الأطيط معروف ضعّفه بعض العلماء، وحسّنه بعضهم كشيخ الإسلام ابن تيميّة لشواهده...)[1].

وكذلك من الموارد التي أشارت إلى اعتقاد ابن تيميّة بهذا الحديث واحتجاجه بهذه النصوص ما ورد في كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى) والذي نقلناه سابقاً.

ومن الواضح تصريح أعلام هذه المدرسة بلوازم الحديث (أي الثقل لله تعالى) وقبولهم بل تأكيدهم على القبول بهذا اللازم، وقد نقل محقّق كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى) كلمات جملة من هؤلاء، وذلك بعد أن ذكر الاعتراض الوارد من البعض على لوازم الحديث ومنهم محقّق كتاب (السُّنّة) لعبد الله بن أحمد، حيث يقول المحقّق القحطاني: (والذي أراه أنّ هذا كلام في كيفيّة الصفة لا يدعمه دليل صحيح، وما صحّ في كتاب الله وسُنّة رسوله يُغنينا عن هذا)[2]!!

يُعقّب ويعلّق محقّق كتاب إثبات الحَدّ على هذا الكلام من القحطاني رافضاً كلامه بالقول: (قلت: إن كان مراده إنكار ما دلّ عليه هذا الأثر من

---

(١) شرح كتاب الشرح والإبانة على أُصول السنّة والديانة ومجانبة المخالفين: ج٣ ص٥٧٠.

(٢) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٦٤، نقلاً عن كتاب السنّة، ج٢ ص٤٥٥.

نسبة الثقل لله تعالى فهو كلامٌ مردود مخالف لما عليه السلف الصالح، والحمد لله فقد أراحنا ونسب هذا القول إلى محض رأيه، ولم ينسبه إلى أحدٍ من السلف)[1].

فإذن القول بعدم جواز نسبة الثقل لله تعالى ـ بحسب المحقّق المذكور ـ هو كلام مخالف للسلف الصالح.

ثمّ يتابع المحقّق كلامه فيورِد شواهد من النصوص المتواترة وكلمات علماء السلف والتي تثبت الثقل لله تعالى، فيقول: (أما ما دلّ عليه هذا الأثر من نسبة «الثقل» لله تعالى فقد شهدت له النصوص، وتواردت عليه عبارات السلف وأهل العلم من غير نكير، ومن ذلك:

١. أثر عبد الله بن مسعود، وفيه قوله: «... وأوّل من يعلم غضبه حملة العرش، يجدونه يثقل عليهم».

٢. أثر عبد الله بن عبّاس في تفسير قوله تعالى: ﴿**تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ**﴾ (مريم: ٩٠)، قال: الثقل.

قال: رواه الدارمي في «الردّ على الجهميّة: ٨٨»، وأبو الشيخ في «العظمة: ٢٣٥»، والحاكم في «المستدرك: ٢/ ٤٤٢»، وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. وروى نحوه ابن جرير في «تفسيره: ٢٥/ ٧».

٣. أثر كعب الأحبار الطويل وفي آخره: «**... فما مِن السماوات سماء إلّا لها أطيط كأطيط الرَّحل العِلافي أوّل ما يرتحِل من ثِقل الجبّار...**».

قال أبو صالح: «العِلافي»: الجديد يريد.

رواه الشيخ في «العظمة: ٢٣٤»، وصحّحه: ابن القيّم في «اجتماع الجيوش: ص١٠٢»، والذهبي في «العلوّ».

(١) المصدر نفسه: ص١٦٤.

٤. قال خالد بن معدان: إنّ الرحمن سبحانه وتعالى ليثقل على حملة العرش.

٥. قال الحسن في تفسير قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ (المزمّل: ١٨) قال: مُثقَلَةٌ به مُوقِرة.

٦. قال مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ قال: مُثقَلَةٌ به. وفي لفظ: تنفطر من ثِقَلِ رَبِّها تعالى.

٧. وعن عكرمة نحوه.

٨. وعن قتادة نحوه.

٩. قال أبو المظفّر السمعاني في تفسيره: وقد ورد عن كثيرٍ من السَّلف أنّ قوله: «مُنْفَطِرٌ بِهِ»: أي بالله، وهو نزول يوم القيامة لفصل القضاء بلا كيف.

١٠. قال محمّد بن إسحاق ـ في وصف حملة العرش ـ: فكان ممّا وَصَفَهم به أهل الكتاب الأوّل صفة لم ننكرها لمعرفتنا ثِقَل ما عليهم من عظمته....

١١. قال القاضي أبو يعلى: اعلم أنّه غير مُمتنع حمل الخبر على ظاهِرِهِ أن ثقله يَحصل بذات الرّحمن، إذ ليس ذلك ممّا يحيل صفاته....

١٢. قال ابن تيميّة «وقد نقلنا قوله سابقاً فراجع».

١٣. قول ابن القيم في «النونيّة: ص٩٩ ـ ١٠٠». وذكر قصيدة نظمها في ثِقل الله تعالى)[1].

فهذه طائفة من علماء هذه المدرسة نطقت صراحةً وبوضوح بثبوت نسبة الثقل لله تعالى، وتبنّيها لهذا الرأي.

وقد وافق ابن تيميّة على هذا الرأي أتباعه من المعاصرين وهم أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، واعتقدوا بلوازم حديث الأطيط.

---

(١) إثبات الحَدّ لله تعالى: ص١٦٤ ـ ١٦٦.

ومن الكتب الأساسيّة لمدرسة التجسيم وأعلامها ممّن ذكروا حديث الأطيط وقبلوا بلوازمه، نذكر ما قاله ابن قيّم الجوزيّة في قصيدته النونيّة وشرحها للشيخ محمّد خليل هرّاس أحد أعلام الوهّابية المعاصرين، وفيها:

واذكر حديثاً لابن إسحاق الرضيّ ذاك الصدوق الحافظ الربّاني

في قصّة استسقائهم يستشفعو ن إلى الرسول بربّه المنّانِ

فاستعظم المختار ذاك وقال شأ ن الله ربّ العرش أعظم شأنِ

الله فوق العرش فوق سمائه سبحان ذي الملكوت والسلطانِ

ولعرشه منه أطيطٌ مثل ما قد أطّ رحل الراكب العجلانِ(١)

ففي قول ابن القيم: (الله فوق العرش فوق سمائه) دلالة واضحة على أنّه يؤمن بمقولة العلوّ والفوقيّة المكانيّة لا المعنويّة لله تعالى، والشاهد على ذلك قوله: (ولعرشه منه أطيط...).

فابن القيم إذن من الموافقين على حديث الأطيط وعلى سنده ومضمونه، وإلاّ لما ضمّنه في قصيدته النونيّة التي يقولون عنها بأنّها قصيدة التوحيد.

ويعلّق شارح القصيدة الشيخ محمّد خليل هراس على كلام ابن قيم، فيقول: (...بُعد ما بين سماء وسماء، وبُعد ما بين السماء السابعة والعرش، وأنّ الله فوق ذلك مستوٍ على عرشه، وأنّ للعرش منه أطيطاً وهو صوت الرحل الجديد كأطيط الرحل لراكب عجلان أي مغذ [أي سريع] في سيره.

فالرسول ﷺ إنّما يذكر ذلك للأعرابي في مقام التعليم له بشأن الله عزّ وجلّ وعظمته تربية للمهابة في قلبه حين قال تلك القولة النكراء التي

---

(١) شرح القصيدة النونيّة المسمّاة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية: ج١ ص٢٧٧.

أطلقت لسان رسول الله ﷺ بالتسبيح والثناء، فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفي الجهة والاستواء كما يدّعي الجهميّة السفهاء)[١].

والشاهد المهمّ في كلام الشيخ هراس قوله: (فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفي الجهة) وهو دليل على أنّ الوهّابية التي يمثّلها هراس لا تنزّه الله تعالى عن الجهة، والجهة عندهم هي «الفوق»، ومن لا يعتقد بذلك في نظرهم هو من السفهاء.

ونفس هذا الكلام نجده في أقوال عَلمٍ من أعلام الوهّابية المعاصرين، وهو ما ورد في (التعليق المختصر على القصيدة النونيّة المسمّاة الكافية الشافية) للشيخ صالح بن فوازن العبد الله الفوزان، حيث يقول بعد مقطع (ولعرشه منه أطيط مثلما قد أطّ رحل الراكب العجلان...) من قصيدة ابن القيم الجوزية معلّقاً: (وهذا فيه إثبات العلوّ لله عزّ وجل، وفي الحديث نفسه أخبر ﷺ أنّ العرش يئطّ من عظمة الله واستوائه كما يئط الرّحل بالراكب...)[٢].

ومن اللطيف أن نذكر تعليق أحدهم على مقولة هؤلاء في إثبات الجهة والفوقيّة لله تعالى بأنّ أصحاب هذا الرأي يتصوّرون أنّ الكرة الأرضيّة مسطّحة ومستوية، ولهذا يشيرون إلى الله تعالى بالجهة وأنّه فوق، ولو كانوا يؤمنون بأنّ الأرض كرويّة لأدركوا أنّ الإشارة إلى الجهة الأعلى تكون إشارة إلى الأسفل، فالله في آنٍ واحد عندما تدعوه يكون في الأعلى وفي الأسفل؟ وفي الكرة الأرضيّة شمال وجنوب فالإنسان عندما يدعو الله تعالى حالة كونه في الجنوب ـ مثلاً ـ فأين يكون الله تعالى؟

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٢٧٨ .

(٢) التعليق المختصر على القصيدة النونيّة: ج٢ ص٤٤٢ـ٤٤٣.

وعلى هذا النهج سار محمّد بن عبد الوهّاب فأشار إلى حديث الأطيط في كتابه أصول الإيمان، وبعد أن ذكر سؤال أو مقولة الأعرابي للنبيّ ﷺ ذكر ما أجابه به رسول الله ﷺ حيث قال: «...**ويحك أتدري ما تقول؟**» وسبّح رسول الله ﷺ فما زال يسبّح حتّى عُرِف ذلك في وجوه أصحابه، ثمّ قال ﷺ: «**إنّ عرشه على سماواته لهكذا**، وقال بأصابعه مثل القبّة عليه، **وإنّه ليئطّ به أطيط الرّحلِ بالراكب**».

ثمّ ذكر رواة الحديث فقال: (رواه أبو داود «٤٧٢٦» وابن خزيمة في التوحيد «ص٦٩» والآجري في الشريعة «ص٢٩٣»، وابن عاصم في السنّة «ص٥٧٥» بسندٍ ضعيف، فيه عنعنة ابن إسحاق، وهو مدلِّس)[١].

وفي نسخةٍ أخرى من كتاب محمّد بن عبد الوهّاب قال صالح بن فوزان الفوزان في الشرح: (فالعرش مع عظمته وسعته يحصل له التأثّر الذي عبّر عنه ﷺ بقوله: **وإنّه ليئطّ به أطيط الرحل بالراكب**)[٢].

فهل هذا التأثّر الحسّي شيء غير «الثقل»؟

وفي موضع آخر من الكتاب يقول الفوزان: (بيان: أنّه إذا كان هذا العرش على عظمته وضخامته يصيبه هذا التأثّر من عظمة الله عزّ وجلّ، فكيف بغيره من المخلوقات؟).

وهل هذا يعني أنّ الله تعالى إذا صار على بعض المخلوقات فلن يبقى لها أثر؟! وهل هذا إلّا التجسيم والتشبيه لله سبحانه وتعالى؟

وبالعودة إلى رأي ابن تيميّة فإنّه ـ كما تقدّم ـ يعتقد بصحّة سند الحديث

---

(١) أُصول الإيمان: ص٨٦.

(٢) شرح أُصول الإيمان: ص١٧٢.

ومضمونه، وأنّه منقول عن الأئمّة الكبار، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه «من ثقل الجبّار فوقهن»، وأنّ هؤلاء الأئمّة لما كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه.

وفي مواضع أخرى يثبت أنّ الله سبحانه وتعالى له جلوس ولكن لا كجلوسنا، كما صرّح بذلك في كتاب (شرح حديث النزول) حيث يقول: (وإذا كان قعود الميّت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبيّ ﷺ من لفظ القعود والجلوس في حقّ الله تعالى كحديث جعفر بن أبي طالب وحديث عمر وغيرهما أولى أن لا يماثل صفات أجسام العباد)[1].

فالجلوس والقعود إذن عند ابن تيميّة حقيقي ولكنّه ليس كجلوسنا أو قعودنا، ومفاد ذلك أنّه أيضاً يفسّر الاستواء على العرش بمعنى القعود والجلوس.

قد يقول قائل بأنّنا نحمّل كلام الشيخ ابن تيميّة ما لا يحتمله، وننسب إليه أقوالاً لا يدّعيها وليست هي مراده؟

والجواب نأتي به من أحد أتباع وأقطاب هذه المدرسة وهو الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك الذي لم يحتمل مثل هذا الكلام الذي قال به ابن تيميّة فحاول تخليصه منه بالقول: (أمّا لفظ القعود فلم يُذكر في الآثار المرويّة في تفسير الاستواء، فأمّا لفظ الجلوس فقد ورد في بعض الآثار بنسبة الجلوس إلى الله تعالى، وأنّه يجلس على كرسيّه كيف شاء سبحانه، وربما أطلق بعض الأئمّة هذا اللفظ أيضاً وهو بمعنى القعود، بل قد ورد القعود ـ أيضاً ـ في بعض الآثار، وسياق كلام الشيخ يشعر بأنّ الاستواء يتضمّن القعود، لكن

---

(١) شرح حديث النزول: ص٤٠٠.

الأولى التوقّف في إطلاق هذا اللفظ إلّا أن يثبت)[١].

فمن كلام البرّاك يتّضح أنّ نسبة القول لابن تيميّة بأنّه يفسّر الاستواء بالقعود والجلوس، وأنّ هذا القعود والجلوس يكون له أثرٌ على الكرسي والعرش بنحوٍ يخرج بصوتٍ كالأطيط، أمرٌ لا ريب فيه، وأنّه من مباني ابن تيميّة الواضحة.

موقف علماء أهل السنة من حديث الأطيط

على الرغم من المحاولات اليائسة التي قام بها البعض ومنهم ابن تيميّة وأتباعه لتصوير القول بنسبة الثقل والجلوس والقعود لله تعالى على أنّها عقيدة كبار الأئمّة وأهل الحديث، إلّا أنّ هذه المحاولات لم تصمد أمام تصريحات كبار علماء السنّة ممّن كان لهم رأيٌ مخالف لهذه العقيدة.

وسنحاول في هذه الفقرة من البحث الإطلالة على كلمات هؤلاء الأعلام ليتّضح لنا واقعاً فيما إذا كان الرأي الذي اختاره ابن تيميّة في مسألة الأطيط والجلوس والقعود، هل هو حقّاً رأي أهل السنّة والجماعة، أم أنّه ليس كذلك.

المورد الأوّل: ما ورد في كتاب (العلوّ للعليّ العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها) للذهبي.

فبعد أن ينقل رواية النبيّ صلى الله عليه وآله مع الأعرابي، وما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله له: «**ويحك أتدري ما الله، إنّ عرشه لعلى سماواته وأرضه هكذا**، وأرانا وهبٌ بيده هكذا، وقال مثل القبّة ـ أي شبّهه ـ **وإنّه ليئطُّ أطيط الرّحل بالراكب**...»[٢]،

(١) شرح العقيدة التدمرية: ص٢٨٣.

(٢) العلوّ للعليّ العظيم: ج١ ص٤١٣.

علّق الذهبي على هذا الحديث بالقول: (هذا حديثٌ غريبٌ جداً فردٌ، وابن إسحاق حجّةٌ في المغازي إذا أسند، وله مناكير وعجائب، فالله أعلم أقال النبيّ ﷺ هذا أم لا، والله ليس كمثله شيء)[1].

وهذا تشكيكٌ واضح من الذهبي بسند الحديث وفي نسبته للنبيّ ﷺ، في قبال من قال بأنّه منقول عن أجلّة الأئمّة.

ولتوضيح ما قاله الذهبي حول هذا الحديث بأنّه (غريب فرد)، نذكر ما قاله الحافظ القسطنطيني في كتاب (نتيجة النظر في نخبة الفكر) حول الحديث الغريب، يقول: (والقسم الرابع: الغريب، وهو ما ينفرد بروايته واحدٌ من الرواة في أيّ موضع كان ذلك الانفراد واقعاً من السند، وهو المسمّى بالغريب، سمّي بذلك لبعده عن إفادة العلم)[2].

فالحديث إذن عندما يكون غير موثوق به وغير مطمأنّ له ومستغرباً يكون بعيداً عن إفادة العلم.

ثمّ يقول: (ومنه ما هو غير صحيح وهو الغالب في الغريب.. قال إبراهيم النخعي: كانوا يكرهون الحديث الغريب، وقال مالك: شرّ العلم الغريب، وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس، وقال أحمد بن حنبل: لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب فإنّها مناكير وعامّتها عن الضعاف، وأيضاً ما هو غريب من جهة المتن والإسناد معاً)[3].

وهذا المعنى جاء أيضاً بشكل واضح وصريح في كتاب (الحديث الضعيف وحكمُ الاحتجاج به) للدكتور عبد الكريم الأخضير؛ يقول:

---

(١) العلوّ للعليّ العظيم: ج١ ص٤١٣.

(٢) نتيجة النظر في نخبة الفكر: ص٧١.

(٣) المصدر نفسه.

(النوع الثالث: الغريب، والغريبُ والفردُ مترادفان لغةً واصطلاحاً)[١].

ولابدّ من المقارنة بين ما قاله الذهبي عن هذا الحديث بأنّه (غريب جدّاً وفردٌ) وما قاله الدشتي في إثبات الحَدّ عن حديث الأطيط: (هذا حديثٌ صحيح، رواته على شرط البخاري ومسلم، وقد أخرج هذا الحديث عامّة العلماء من أئمّة المسلمين في كتبهم التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحة وتكلّموا على توثقة رجاله وتصحيح طريقه)[٢].

المورد الثاني: ما ورد في (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة) لمحمّد ناصر الألباني، قال: (**إنّ كرسيّه وسع السماوات والأرض وإنّه ليقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع**، ثمّ قال: بأصابعه فجمعها **وأنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد إذا رُكب من ثقله**... منكر، وما قاله، وكذلك رواه أبو محمّد الدشتي من طريق الطبراني وغيره عن أبي بكير، ولكنّه قال هذا حديثٌ صحيح ورواته على شرط البخاري ومسلم، كذا قال وهو خطأ بيّنٌ مزدوج، فليس الحديث بصحيح، ولا رواته على شرطهما، فإنّ عبد الله بن خليفة لم يوثّقه غير ابن حبّان، وتوثيقه لا يعتدّ به، ولذلك قال الذهبي في ابن خليفة لا يكاد يُعرف فأنّى للحديث الصحّة، بل هو حديثٌ مُنكر عندي، ومثله حديث ابن إسحاق في المسند وغيره، وفي آخره: **إنّ عرشه لعلى سماواته وأرضه هكذا مثل القبّة وإنّه ليئطُ به أطيط الرّحل بالراكب**، وابن إسحاق مدلّسٌ ولم يصرّح بالسماع في شيء من الطرق، ولذلك قال الذهبي في العلوّ: هذا حديثٌ غريب جدّاً فردٌ... هذا حال هذا الحديث وهو الأوّل من حديثَي

---

(١) الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به: ص٣٧.

(٢) إثبات الحدّ لله عزّ وجلّ: ص١٤٩.

القعود)[١].

فيتبيّن أنّه يوجد حديثان، والحديث الأوّل تبيّن للألباني أنّه غير صحيح، ومدلّس، وليس على شرط الشيخين.

وأمّا الحديث الثاني فيبيّنه الألباني بقوله: («**يقول الله عزّ وجلّ للعلماء يوم القيامة إذا قعد على كرسيّه لقضاء عباده: إنّي لم أجعل علمي وحكمي فيكم إلّا وأنا أريد أن أغفر لكم ما كان فيكم ولا أُبالي**» موضوعٌ بهذا التمام... رواه فلان، قلت: وهذا سندٌ موضوع فإنّ مداره على العلا ابن مسلمة أبي سالم وقال:....

والخلاصة: أنّ الحديث موضوع بهذا السياق وفيه لفظة منكرة جدّاً وهي قعود الله تبارك وتعالى على الكرسي، ولا أعرف هذه اللفظة في حديثٍ صحيح وخاصّة أحاديث النزول وهي كثيرة جدّاً... وقد روي الحديث بهذه اللفظة من طرق أخرى كلّها ضعيفة، وبعضها أشدّ ضعفاً من بعضٍ، فلابدّ من ذكرها لئلّا يغترّ بها أحدٌ لكثرتها فيقول بعضها يقوّي بعض، كيف وقد أورد بعضها ابن الجوزي في الموضوعات)[٢].

المورد الثالث: ما ورد في كتاب (السنّة) للحافظ الشيباني، ومعه (ظلال الجنّة في تخريج السنّة)، بقلم محمّد ناصر الألباني، فبعد أن ينقل الألباني الحديث رقم ٥٧٥ يقول: (إسناده ضعيف ورجاله ثقات، لكن ابن إسحاق مدلّس، ومثله لا يحتجّ به إلّا إذا صرّح بالتحديث، وهذا ما لم يفعله في ما وقفت عليه من الطرق، ولذلك استغربه الحافظ ابن كثير في تفسير آية

---

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها: ص٢٥٦، الحديث رقم: ٨٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٨، الحديث رقم: ٨٦٧ .

الكرسي في تفسيره، ثمّ إنّ في إسناده اختلافاً كما يأتي ذكره)[١].

وخلاصة ما قاله الألباني في (سلسلة الأحاديث الصحيحة...) في ذيل هذا الحديث (الأطيط): (ما السماوات السبع في الكرسي إلّا كحلقة ملقاة بأرض فلاة كما في بعض الروايات أنّه موضع القدمين، وأنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل الجديد، وأنّه يحمله أربعة أملاك لكلّ ملك أربعة وجوه، فهذا كلّه لا يصحّ مرفوعاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وبعضه أشدّ ضعفاً من بعضٍ، وقد خرّجت بعضها فيما علّقناه على كتاب...)[٢].

المورد الرابع: ما ورد في (سنن أبي داود) للإمام السجستاني، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، فبعد أن ينقل الأرنؤوط الحديث رقم ١٠٦، عن جبر بن محمّد بن جبر بن مطعم عن أبيه عن جدّه (قال: أتى رسول الله أعرابي فقال: يا رسول الله جهدت...) ـ يقول: (إسناده ضعيف، ثمّ قال المنذري ومحمّد بن إسحاق مدلّسٌ، وإذا قال المدلّس: «عن فلانٍ» ولم يقل: «حدّثنا» أو «سمعتُ« أو «أخبرنا» لا يحتجّ بحديثه. وإلى هذا أشار البزّار، مع أنّ ابن إسحاق إذا صرّح بالسماع اختلف الحفّاظ في الاحتجاج بحديثه، فكيف إذا لم يصرّح بالسماع... وقد طعن فيه غير واحدٍ من الأئمّة وكذّبه جماعة منهم من الأئمّة، وممّن ضعّفه من المعاصرين الشيخ ناصر الألباني، وغير ذلك وهو كثير)[٣].

المورد الخامس: ما ورد في ذيل كتاب (العظمة) للشيخ الأصفهاني، تحقيق رضاء الله بن محمّد بن إدريس المباركفوري.

---

(١) كتاب السنّة، ومعه ظلال الجنّة: ص٢٦٣.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج١ ص٢٢٦، الحديث رقم: ١٠٩.

(٣) سنن أبي داود: ج٧ ص١٠٧ ـ ١٠٨، الحديث رقم: ١٠٦.

هذا المحقّق للكتاب بعد أن ينقل الحديث رقم (١٩٣) يقول: (**وإنّ له أطيطاً كأطيط الرّحل**... ولهذا الاختلاف في السند والمتن قد رمي الحديث بالاضطراب، فقال ابن الجوزي: هذا حديثٌ لا يصحّ عن رسول الله ﷺ وإسناده مضطرب جدّاً... وتارةً يرويه ابن خليفة عن عمر عن رسول الله، وتارةً يقفه على عمر ولا يرويه عن رسول الله، وتارةً يوقف على ابن خليفة، وتارةً يأتي: **فما يفضل منه إلّا أربع أصابع**، وكلّ هذا تخليط من الرواة فلا يُعوّل عليه، وقال ابن كثير: ثمّ منهم من يرويه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عن عمر مرسلاً، ومنهم من يزيد في متنه زيادة غريبة، ومنهم من يحذفها. هذا بالإضافة إلى أنّ عبد الله بن خليفة الذي عليه مدار الحديث لم يوثّقه غير ابن حبّان وقال فيه: لا يكاد يُعرف، وقال ابن كثير: ليس بذلك المشهور، وفي سماعه من عمر نظرٌ أصلاً)[1].

المورد السادس: ما ورد في تعليقة كتاب (الشريعة) للإمام المحدّث الآجري، للدكتور عبد الله الدميجي. فبعد نقل حديث الأطيط بكامله يشير المعلّق إلى أنّ إسناده ضعيف ويقول: (بين اختلافهن ثمّ العرش فوق ذلك وأنّ الله كذا... إسناده ضعيف؛ فيه علّتان)[2].

المورد السابع: ما ورد في كتاب (السنّة) للإمام أبي بكر أحمد بن عمر بن أبي عاصم، حقّقه وخرّج أحاديثه الدكتور باسم بن فيصل الجوابرة، أستاذ الحديث بكليّة أصول الدّين بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة في الرياض، يقول المعلّق عن حديث الأطيط: (إسناده ضعيف)[3].

---

(١) العظمة: ج٢ ص٥٤٩ .

(٢) الشريعة: ج٣ ص١٠٩٠.

(٣) السنّة: ج١ ص٣٩٣.

المورد الثامن: ما ورد في التعليق والتحقيق على كتاب (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدّثيها...) للخطيب البغدادي، والمحقّق هو الدكتور بشّار عوّاد معروف الذي يقول عند نقل رواية الأطيط: (**وإنّ عليه هكذا وإنّه ليئطُّ به أطيط الرحل بالركاب**... إسناده ضعيف فيه فلان وفلان...)[1].

والعجب كلّ العجب من أمثال الذهبي الذي يعتبر هذا الحديث كما ذكرنا سابقاً بأنّه (غريبٌ جدّاً فردٌ) كيف يقول مثل هذا القول ثمّ يذهب إلى تقليد غيره في عدم ردّه لهذه الرواية فقط لأنّ البعض من الأعلام قبلوها، ولهذا يقول في كتابه (العرش) بعد أن ينقل رواية الأطيط: (هذا حديثٌ محفوظ من حديث أبي إسحاق السبيعي إمام الكوفيّين في وقته، سمع من غير واحدٍ من الصحابة، وأخرجا حديثه في الصحيحين، وتوفّي سنة سبع وعشرين ومائة، تفرّد بهذا الحديث عن عبد الله بن خليفة من قدماء التابعين، لا نعلم حاله بجرح ولا تعديل....

قلت: وهذا الحديث صحيح، عند جماعة من المحدّثين، أخرجه الحافظ ضياء الدِّين المقدسي في صحيحه، وهو من شرط ابن حبّان، فلا أدري أخرجه أم لا؟ فإنّ عنده أنّ العدل الحافظ إذا حدّث عن رجلٍ لم يعرف بجرح، فإنّ ذلك إسنادٌ صحيح.

فإذا كان هؤلاء الأئمّة أبو إسحاق السبيعي، والثوري، والأعمش، وإسرائيل، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبو أحمد الزبيري، ووكيع، وأحمد بن حنبل، وغيرهم ممّن يطول ذكرهم وعددهم، الذين هم سُرُج الهدى ومصابيح الدُّجى، قد تلقّوا هذا الحديث بالقبول وحدّثوا به ولم ينكروه، ولم

---

(١) تاريخ مدينة السلام: ج٥ ص٦٧.

يطعنوا في إسناده، فمن نحن حتّى ننكره ونتحذلق عليه؟ بل نؤمن بـه ونكـل علمه إلى الله عزّ وجلّ)[(١)].

والأعجب من ذلك ما يذكره محقّق الكتـاب الـدكتور محمّـد بـن خليفـة التميمي الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة حيث يعلّـق عـلى حديث الأطيط الذي ذكره الـذهبي فيقـول: وأورده ـ أي حـديث الأطـيط ـ ابن الجوزي في العلـل المتناهيـة (١/ ٥) وقـال بعـد سـياقه للحـديث: (هـذا حديثٌ لا يصحّ عن رسول الله ﷺ وإسناده مضطرب جـدّاً، وعبـد الله بـن خليفة ليس من الصحابة، فتارةً يرويه ابن خليفة عـن عمـر، عـن رسـول الله ﷺ، وتارةً يقفه على عمر، وتارةً يوقف على ابن خليفة).

وأورده ابن كثير في تفسيره (١/ ٣١٠) وعزاه للبزّار في مـسنده... وقـال ابن كثير: (من حديث أبي إسحاق السبيعي، عن عبـد الله بـن خليفـة ولـيس بذاك المشهور، وفي سماعه عن عمر نظر، ثمّ منهم من يرويه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عن عمر مُرسلاً، ومـنهم مـن يزيـد في متنـه زيـادة غريبـة، ومنهم من يحذفها).

إلى أن يقول: (فلو لم يكن في الحديث إلّا اختلاف الروايتين ـ هـذه تنفـي ما أثبتت هذه ـ ولا يمكن مع ذلك الجزم بأنّ رسـول الله ﷺ أراد الإثبـات، وأنّه يفضل من العرش أربعة أصابع لا يستوي عليها الربّ.

وهذا معنى غريب ليس له قـطّ شـاهد في شيء مـن الروايـات، بـل هـو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الربّ وأكبر، وهذا باطل، مخالف للكتـاب والسنّة والعقل.

---

(١) العرش: ج٢ ص١١٩ـ١٢٢.

ويقتضي أيضاً أنّه إنّما عرف عظمة الربّ بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه. فما عظم الربّ إلّا بالمقايسة بمخلوق وهو أعظم من الربّ. وهذا معنى فاسد، مخالف لما علم منه الكتاب والسنّة والعقل.

فإنّ طريقة القرآن في ذلك أن يبيّن عظمة الربّ، فإنّه أعظم من كلّ ما يعلم عظمته. فيذكر عظمة المخلوقات ويبيّن أنّ الربّ أعظم منها...)[1].

وإلى هنا يكون قد تبيّن لنا أنّ رأي أهل السنّة والجماعة في حديث الأطيط هو أنّه حديث باطل مضموناً، حتّى لو كان الحديث صحيحاً سنداً، فكيف الحال والحديث باطل حتّى سنداً.

ولذا نجد أنّ شارح العقيدة الطحاويّة الإمام القاضي أبي العزّ الدمشقي الذي ضمّن كتابه ما يحتاج المكلّف إلى معرفته، ونال شهرةً واسعة، وأنّ كلّ ما فيه من قضايا الاعتقاد ومسائله وما يمتُّ إليها بسببٍ على طريقة أهل السنّة والجماعة، يقول كما نقلنا عنه كلامه سابقاً (وتعالى الله عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الستّ كسائر المبتدعات).

وهذا هو نظر أهل السنّة والجماعة وموقفهم الحقيقي في أنّ الله تعالى لا تحويه الجهات، لا كما يقول ابن تيميّة وأتباعه.

ونختم هذا البحث بما نقله الإمام أبو زهرة من مناقشة ابن الجوزي لابن تيميّة حيث أنّه يذكر كيف تجرّد العالم الفقيه الأثري ابن الجوزي للردّ على أمثال ابن تيميّة وأتباعه حيث كان له عدّة مؤاخذات على هذه المدرسة ومنها:

(السابع: أنّهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحسّ، فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحوّل بذاته، ثمّ قالوا: لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا

---

(١) المصدر نفسه: ج٢ ص١١٧ـ١١٨.

الحسّ والعقل.

هذا نصّ كلام ابن الجوزي، وهو مؤدّى كلامهم، ومهما يحاولون نفي التشبيه فإنّه لاصقٌ بهم، وإذا جاء ابن تيميّة من بعده بأكثر من قرن، وقال إنّه اشتراك في الاسم لا في الحقيقة، فإنّهم إن فسّروا الاستواء بظاهر اللفظ، فإنّ الاعتقاد والجلوس والجسميّة لازمة لا محالة، وإن فسّروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقد وقعوا فيما نهوا عنه، وفي الحالين قد خالفوا التوقّف الذي سلكه السلف)[1].

أهل البيت ومقولة الثقل لله تعالى

إنّ رأي أهل البيت عليهم السلام في هذه المقولة وموقفهم من نسبة الثقل لله تعالى لا ينفصل بحالٍ عن رأيهم في التجسيم والتشبيه، وهو الإنكار والرفض، وفقاً لما أسّسوه لنا؛ اعتماداً على قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وما ذكروه في كلماتهم ـ ممّا ذكرناه سابقاً ـ كما جاء على لسان الإمام الرِّضا عليه السلام حيث قال: «**فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه (في الخلق) يمتنع في صانعه...**»[2].

وكما ورد في كتاب الكافي عن إبراهيم بن محمّد الخزّاز ومحمّد بن الحسين قالا: «دخلنا على أبي الحسن الرِّضا عليه السلام فحكينا له أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله رأى ربّه في صورة الشابّ الموفّق[3] في سنّ أبناء ثلاثين سنة، وقلنا: إنّ هشام بن سالم[4]

---

(١) ابن تيميّة حياته...: ص٢٢٩ـ٢٣٠.

(٢) التوحيد للشيخ الصدوق: ص٤١.

(٣) الموفّق: الذي وصل في الشباب إلى الكمال وجمع بين تمام الخلقة وكمال المعنى في الجمال، أو الذي هُيّئت له أسباب الطاعة.

(٤) هشام هو من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام وأبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام، وصاحب

وصاحب الطاق والميثميّ يقولون: إنّه أجوف إلى السرّة والبقيّة صمد[1]؟ فخرَّ ساجداً وقال:

سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك، اللهُمَّ لا أصفك إلّا بما وصفت به نفسك ولا أُشبّهك بخلقك، أنت أهلٌ لكلّ خير، فلا تجعلني من القوم الظالمين، ثمّ التفت إلينا فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره، ثمّ قال: نحن آل محمّد، النمط[2] الأوسط الذي لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي، يا محمّد إنّ رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حين نظر إلى عظمة ربّه كان في هيئة الشاب الموفّق وسنّ أبناء ثلاثين سنة! يا محمّد عظُم ربّي عزّ وجلّ أن يكون في صفة المخلوقين.

قال: قلت: جُعِلتُ فداك مَن كانت رجلاه في خضرة؟

قال: **ذاك محمّد كان إذا نظر إلى ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتّى يستبين له ما في الحجب، إنّ نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه أبيض ومنه غير ذلك، يا محمّد ما شهد له الكتاب والسنّة فنحن القائلون به»**[3].

هذا هو الأساس والأصل الذي نبني عليه أصول معتقدات أئمّة أهل

الطاق هو أبو جعفر محمّد بن النعمان بن النعمان الأحول المعروف بمؤمن الطاق، والميثمي هو أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن عبد الله التمّار، ونسبة هذا القول: (إنّه أجوف...) إلى هؤلاء الثلاثة عند أكابر الشيعة غير صحيح كما تقدّم.

(١) هذا قول الذين زعموا أنّ العالم كلّه شخص واحد وذات واحدة له جسم وروح، فجسمه جسم الكلّ، أعني الفلك الأقصى بما فيه، وروحه روح الكلّ، والمجموع صورة الحقّ....

(٢) النمط بالتحريك: الطريقة والنوع من الشيء والجماعة من الناس أمرهم واحد.

(٣) الكافي: ج١ ص١٠١ـ١٠٢، ح٣، باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى.

البيت عليهم السلام في مسائل التجسيم والتشبيه.

أمّا عن نسبة الثقل لله تعالى فنذكر: (عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرّة المحدّث ـ وهو من المشبّهة ـ أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام؟ فاستأذنته، فأذِنَ لي، فدخل، فسأله عن الحلال والحرام، ثمّ قال له: أفتقرُّ أنّ الله محمول؟ فقال عليه السلام: **كلُّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ**[1]**، والحامل فاعل، وهو في اللفظ مدحة، وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلى وأسفل، وقد قال الله** ﴿وَللهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠) **ولم يقل في كتبه: إنّه المحمول، بل قال: إنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله، ولم يسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: (يا محمول)**.

قال أبو قرّة: فإنّه قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٧) وقال: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾ (غافر: ٧)؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: **العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شيء، ثمّ أضاف الحمل إلى غيره: خلقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملَة علمه، وخلقاً يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال عباده. واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته، والله على العرش استوى كما قال، والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم على كلّ نفس وفوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء، ولا يُقال: محمول ولا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللّفظ**

(١) ليس المراد أنّ كلّ ما ورد على صيغة المفعول اسم نقص وإلاّ لانتقض بالموجود والمعبود والمحمود، بل ما دلّ على وقوع تأثير من غيره كالمحفوظ والمربوب والمحمول وأمثالها.

والمعنى.

قال أبو قرّة: فتكذّب بالرواية التي جاءت أنّ الله إذا غضب إنّما يعرف غضبه أنّ الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخرّون سجّداً، فإذا ذهب الغضب خفّ ورجعوا إلى مواقعهم؟ فقال أبو الحسن عليه السلام:

أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟ وهو في صفتك لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه، كيف تجترئ أن تصف ربّك بالتغيير من حال إلى حال وأنّه يجري عليه ما يجري على المخلوقين؟! سبحانه وتعالى، لم يزُل مع الزائلين، ولم يتغيّر مع المتغيّرين، ولم يتبدّل مع المتبدّلين، ومن دونه في يده وتدبيره، وكلّهم إليه محتاج وهو غنيٌّ عمّن سواه[1].

(١) الكافي: ص١٣٠ـ١٣٢، ح٢، باب العرش والكرسي.

الركن الخامس

أنّ اللّه تعالى له صورة

- موقف ابن تيمة من حديث خلق الله آدم على صورته
- الحديث في رويات الشيعة
- المراد من الصورة في الحديث
- الاتجاهات في فهم الحديث وموقع ابن تيمية بينها
- الحديث عند أتباع محمد بن عبد الوهّاب
- موقف ابن تيمية من نصوص البخاري ومسلم
- ابن تيمية والتشبيه في حديث الصورة
- تميّز الله عن الموجودات في نظرية ابن تيمية
- أدلة ابن تيمية في تفسير الحديث
- رأي ابن خزيمة والألباني في حديث الصورة
- مخالفة علماء السنة لابن تيمية في حديث الصورة
- موقف علماء الشيعة من حديث الصورة
- موقف ابن تيمية من صفة القدم والرجل لله تعالى

موقف ابن تيمية من حديث خلق الله آدم على صورته

أثبتنا فيما تقدّم أنّ منهج ابن تيميّة وأتباعه يتبنّى القول بالتجسيم، بالإضافة إلى كونه من المشبّهة، بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى يشابه الأجسام، ويوجد شيء يشبهه، وبيّنا مقولة ابن تيميّة في الفصل بين التجسيم والتشبيه؛ حيث أشار في بعض كلماته إلى أنّه ليس بالضرورة أنّ الإنسان إذا كان مجسّماً فهو مشبّه، فقد يكون مجسّماً ولا يكون مشبّهاً، وقد يكون مجسّماً ومشبّهاً في آنٍ واحد، ومن ذلك قوله: (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقامٌ آخر، فإنّ الأوّل ـ نفي التشبيه ـ دلّ على نفيه الكتاب والسنّة وإجماع السلف والأئمّة واستفاض عنهم الإنكار على المشبّهة)[1].

وفي موضعٍ آخر يتابع بالقول: (وأمّا الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو إثباتهما فبدعة ليس لها أصل)[2]. يعني ليس لنا أن ننفي الجسميّة، كما أنّه ليس لنا أن نثبت الجسميّة، وإن كان هو قد أثبت الجسميّة في الكثير من كلماته.

نأتي الآن إلى في البحث عن الحديث المرويّ بطرق البعض عن النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّه قال: «**خلق الله آدم على صورته**» لكي نستكمل النقاش حول منهج ابن تيميّة وإثبات كونه من المشبّهة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ج٢ ص٤٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص٤٠٦.

لفظ الحديث

ورد هذا الحديث بألفاظٍ متعدّدة تختلف بعضها في الصدر، وبعضها في العجز، وكذلك بعضها فيه عبارة على صورة الرحمن، وبعضها على صورة نفسه وغير ذلك من التعابير. وسنستعرض كلّ هذه الألفاظ.

ولكن قبل ذلك نشير ـ ولو بشكلٍ إجمالي ـ إلى أنّه هل يوجد عندنا فعلاً نصّ صحيح يدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**إنّ الله خلق آدم على صورته**»؟

والجواب: نعم، هناك روايات وردت عن طرق المدرستين والفريقين، سواء كانوا من أهل السنّة أو كانوا من علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام نقلوا أحاديث فيها مثل هذا النصّ «**إنّ الله خلق آدم على صورته**».

ومن هذه المصادر نذكر:

الرواية الأولى: وردت في صحيح البخاري في باب الاستئذان، عن أبي هريرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**خلق الله آدم على صورته، طوله ستّون ذراعاً، فلمّا خلقه قال: اذهب فسلّم على أولئك نفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيّونك فإنّها تحيّتك وتحيّة ذرّيتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتّى الآن**»[(١)].

الرواية الثانية: وردت في صحيح مسلم، وهي تختلف بصيغتها عن الرواية التي وردت في صحيح البخاري الذي أوردها في باب الاستئذان وليس في باب التوحيد، ومسلم أوردها كذلك في كتاب البرّ والصلة والآداب، وفيها: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا قاتل أحدكم**

---

(١) الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله...: ج٤ ص٤٤٣، ح٦٢٢٧.

أخاه فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته»[١].

وكذلك ورد الحديث في صحيح مسلم في باب «**يدخل الجنّة قومٌ أفئدتهم مثل أفئدة الطير**».

ونشير إلى ما قاله محقّق الكتاب الشيخ مسلم بن محمود عثمان السلفي الأثري في حاشيته على صحيح مسلم: (وأصل الجملة من الحديث جاء نصّه في التوراة «**وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلّطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كلّ الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدبّ على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته**». وفي هذا الموطن أحبّ أن أنوّه أنّ بعض المُنكرين لهذا الحديث قد يستندون إلى ما نسب إلى مالك ولكنّه لا يصحّ)[٢].

فهو يقبل بأنّ هذه الرواية منقولة لنا من اليهود عن توراتهم، وفيه ما يدلّ على التشبيه، وفي الوقت ذاته لا يقبل ما يقوله المنكرون للحديث استناداً إلى ما قاله مالك؟!

الرواية الثالثة: وردت في مسند الإمام أحمد بن حنبل وفيها: عن أبي هريرة عن النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «**إذا ضرب أحدهم فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته**» هذا الحديث إسناده صحيح على شرط الشيخين[٣].

الرواية الرابعة: وردت في كتاب (المصنّف) للحافظ أبي بكر عبد الرزّاق بن همام الصنعاني، وفيها: «**إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقولنّ قبّح**

---

(١) صحيح مسلم: ج٤ ص٣٩٦، ح٢٦١٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ج١٢ ص٢٧٥.

الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته». أخرجه البخاري في الأدب المفرد[1].

الرواية الخامسة: وردت في كتاب (الشريعة) للإمام الآجري، وفيها: **«إذا ضرب أحدكم فليتجنّب الوجه، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته»**[2].

الرواية السادسة: وردت في كتاب (التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد) للإمام ابن مندة، وذكر روايات عديدة، منها: **«لا يقولنّ أحدكم قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته»** وهذا إسنادٌ مشهور متّصل صحيح[3].

الرواية السابعة: وردت في (صحيح ابن حبّان) وفيها نفس الألفاظ[4].

الرواية الثامنة: وردت في كتاب (شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة) للشيخ الإمام العالم اللالكائي، وفيها أيضاً نفس الألفاظ[5].

إلى غير ذلك من عشرات المصادر التي ورد فيها هذا الحديث.

الحديث في روايات الشيعة

الرواية الأولى: وردت في كتابي (التوحيد) و(عيون أخبار الرضا) للشيخ الصدوق، وفيه: «عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يابن رسول الله إنّ الناس يروون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **إنّ الله خلق آدم على صورته!**

---

(١) المصنّف: ج٩ ص٤٤٥.

(٢) الشريعة: ج٣ ص١١٤٧.

(٣) التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد: ج١ ص٢٢٣.

(٤) صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان: ح١٣ ص١٨.

(٥) المنتخب من مسند عبد بن حميد: ج٢ ص٣٣٦.

فقال: **قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرَّ برجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال** صلى الله عليه وآله : **يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته**»[١].

الرواية الثانية: وردت أيضاً في كتاب (التوحيد) للصدوق، وفيها: عن عليّ عليه السلام قال: «سمع النبيّ صلى الله عليه وآله رجلاً يقول لرجلٍ: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال صلى الله عليه وآله : **مَه، لا تقُل هذا فإنّ الله خلق آدم على صورته**»[٢].

قال الصدوق معلّقاً على الحديث: (تركت المشبّهة من هذا الحديث أوّله، وقالوا: إنّ الله خلق آدم على صورته، فضلّوا في معناه وأضلّوا)[٣].

الرواية الثالثة: وردت أيضاً في كتاب (التوحيد) وفيها: عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا يروون أنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته، فقال عليه السلام : **هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتي، وقال: نفخت فيه من روحي**»[٤].

أمّا موقف علماء الشيعة من هذا الحديث فسيأتي بيانه لاحقاً.

المراد من الصورة في الحديث

إنّ فقه هذا الحديث، والوقوف على حقيقة المعنى منه يرتبط بعدّة أمور،

---

(١) توحيد الصدوق: ص١٥٢ـ١٥٣، باب ١٢، ح١١، وعيون أخبار الرضا عليه السلام : ج١ ص١١٠، باب: ١١، ح١٢.

(٢) توحيد الصدوق: ص١٥٢، باب: ١٢، ح١٠.

(٣) المصدر نفسه: ذيل الحديث: ١٠.

(٤) المصدر نفسه: ص١٠٣، باب: ٦، ح١٨.

ومن أهمّها بيان المعنى المراد من الصورة، لأنّ منها يستوحى ويستفاد التشبيه.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه من الأصول المتسالَم عليها لدينا أنّه لفهم المراد من الآية القرآنيّة أو النصّ النبوي ينبغي مراجعة كلمات اللّغويّين في هذا المجال، لتحديد الاستعمالات التي استعملت فيها المفردات الواردة في الآية أو النصّ.

وكلمة «الصورة» الواردة في الحديث المتقدّم، لابدّ لفهمها من الرجوع إلى كلمات اللغويّين ومعرفة ما يقولونه فيها.

كذلك نجد لكلمة (الصورة) استعمالات متعدّدة في كلمات المتكلِّمين، والفلاسفة، والعرفاء. ولسنا هنا بصدد البحث التفصيلي عمّا يقوله هؤلاء، وإنّما نشير إلى استعمالين لهذه المفردة.

الأوّل: تُطلق الصورة ويُراد بها شكل الشيء، وهيئة الشيء التي يتميّز بها عن غيره. فمثلاً الكرسي مصنوع من الخشب، وكذلك السرير، وكذلك المنضدة، فهذه الأمور المادّة فيها واحدة وهي الخشب، ولكن مع ذلك نسمّيها بتسميات مختلفة، والسبب في هذا الاختلاف في التسمية ليس هو من ناحية المادّة، بل من حيث الشكل والهيئة التي على أساسها قلنا هذا سرير، وهذا كرسي، ونحو ذلك من الأمور.

وهكذا لو نظرنا إلى الإنسان وإلى الغنم وإلى البقر وباقي الحيوانات، فمن حيث الحياة كلّها موجودات حيّة، ولكنّها من حيث الشكل والصورة تختلف، فليس مرادنا من الصورة صفات الشيء، بل المراد من الصورة شكل الموجود واختلافه عن شكل الموجود الآخر.

وبهذا المعنى يطلقون على شكل الوجه الصورة، فيقولون عن الإنسان إذا قُطع رأسه لا صورة له .

الثاني: تُطلق الصورة ويراد منها صفة الشيء، فعندما نسأل عن صورة الشيء لا يكون المراد شكله، بل صفاته مثل كونه عالماً، قادراً، سميعاً، بصيراً ونحو ذلك.

والحاصل أنّ لمفردة الصورة استعمالين:

الأوّل: شكل الشيء.

الثاني: صفة الشيء.

وهذان الاستعمالان وردا في كلمات اللغويّين، وأشاروا إلى ذلك بشكلٍ واضح وصريح في مثل الموارد التالية:

المورد الأوّل: في كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر) للإمام الجزري ابن الأثير، قال: (في أسماء الله تعالى المصوِّر، وهو الذي صوَّر جميع الموجودات ورتّبها، فأعطى كلّ شيءٍ منها صورة خاصّة وهيئة منفردة يتميّز بها على اختلافها وكثرتها، وفيه «**أتاني الليلة ربّي في أحسن صورة**» الصورة ترِدُ في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقة الشيء، وهيئته على معنى صفته. يُقال صورة الفعل كذا وكذا: أي هيئته. وصورة الأمر كذا وكذا: أي صفته)[١].

إذن الصورة قد تستعمل ويُراد بها هيئة الشيء وشكله، وقد تُستعمل ويُراد بها صفة الشيء.

ونشير إلى أنّه عندما تُطلق الصورة ويُراد الشكل الظاهري، فإنّه حينئذٍ يُدرك بالعين المجرّدة والمحسوسة والباصرة. وعندما تُطلق ويُراد بها الصفة المعنويّة فمعناه أنّ المعاني لا تدرك إلّا بالعقل وبالذهن، ولا تدرك بالعين الباصرة.

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ص٥٢٩.

المورد الثاني: ما ورد في كتاب (مصطلحات في كتاب العقائد) لمحمّد بن إبراهيم الحمد، قال: (وقال الكفوي: الصورة بالضمّ الشكل، وتستعمل بمعنى النوع والصفة، الصورة ما تنتقش به الأعيان وتميّزها عن غيرها)(١).

المورد الثالث: في (تاج العروس) قال الزبيدي في مادّة (صور): (الصورة بالضمّ: الشكل والهيئة والحقيقة والصِّفة، الجمع صُوَرٌ بضمّ ففتح... وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة ومنه الحديث: «**أتاني الليلة ربّي في أحسن صورة**». ترِد في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته، يُقال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا أي صفته)(٢).

إلى غير ذلك من كتب اللغة التي أشارت إلى نفس المضمون المتقدّم، والذي لا نرى حاجة لذكرها تجنّباً للإطالة.

ولعلّ أوضح من أشار إلى هذا ما ورد في قسم الدراسة من كتاب (بيان تلبيس الجهميّة)، حيث هناك بعض الطبعات لهذا الكتاب المؤلَّف من عشرة مجلّدات، جاء في الجزء الأوّل منها بعنوان (الدراسة عن كتاب بيان تلبيس الجهميّة)، وفيه إشارة إلى هذا المعنى بشكلٍ واضح، يقول: (الصورة بالضمّ الشكل، جمعها صُوَر، وهي ما تنتقش به الأعيان... والحقيقة والصفة، والصورة ضربان: أحدهما محسوس يدركه الخاصّة والعامّة كصورة الإنسان والفرس وغيره، يدرك بالمعاينة والرؤية الحسيّة، والثاني معقول يدركه الخاصّة دون العامّة كالصورة التي اختصّ الإنسان بها من العقل والرؤية

---

(١) مصطلحات في كتاب العقائد: ص٨٥.

(٢) تاج العروس: ج١ ص٣٠٨١، مادّة صور.

والمعاني التي خُصّ بها شيء بشيء)[١].

وفي موضع آخر من الكتاب يقول ابن تيميّة مشيراً إلى الصورة التي ترِد في بعض الأحيان بمعنى الرأس واستعمالها في المعنى المحسوس المرتبط بالشكل والهيئة والمقدار، فيقول: (وقال العلماء كابن عبّاس، وعكرمة، وأحمد وغيرهم: الصورة هي الرأس، فإذا قطع الرأس لم تبق صورة، ولهذا قال ابن عبّاس لمن استفتاه: إن كنت مصوّراً فصوّر الشجر وما لا روح فيه)[٢].

الاتجاهات في فهم الحديث

في ضوء هذين الاستعمالين لمفردة الصورة، من الطبيعي أن يتولّد لدينا اتّجاهات متعدّدة في فهم الحديث على أساس كلّ استعمال، وهذا ما نراه بوضوح في كلمات علماء المدرستين من أهل السنّة والشيعة الإماميّة حيث اختلف الفهم للحديث من خلال المعنى المراد من استعمال مفردة الصورة.

وقد أنهى بعضهم هذه الاتّجاهات إلى عشرة، ومنهم من جعلها خمسة، ومنهم ثلاثة وهكذا، وما يهمّنا في هذا البحث الإشارة إلى أهمّ هذه الاتّجاهات والتي يمكن حصرها أو إرجاعها إلى ثلاثة؛ أمّا الفائدة المترتّبة على ذكر هذه الاتّجاهات فهي أنّه إذا ثبت أنّ الله سبحانه وتعالى له صورة وشكل فيكون حينئذٍ قابلاً للرؤية يوم القيامة، أو في عالم الدُّنيا، وذلك بالرؤية البصريّة، فكما يرى الإنسان الأشياء الموجودة أمام عينيه كالشمس والقمر وسائر الموجودات الجسمانيّة، كذلك يرى اللهَ سبحانه وتعالى بالعين المجرّدة، إمّا في هذه الدُّنيا أو في النوم أو يوم القيامة.

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة، قسم الدراسة: ج١ ص٣٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص٤٦٤.

وقد صرّح بذلك بشكل واضح محقّق كتاب (بيان تلبيس الجهميّة ـ قسم الدراسة) حين قال: (والله سبحانه وتعالى أعظم موجود وأكبره، وهو الغنيّ عمّا سواه، وهو القائم بنفسه، والقائم على كلّ شيء بما يصلحه، وهو الحيّ القيّوم لا تأخذه سِنةٌ ولا نوم، فرؤيته جائزة عقلاً في الدُّنيا ـ وسألها نبيّ الله موسى عليه السلام بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي﴾ ـ وهي واقعة للمؤمنين في الجنّة لهم ولغيرهم في الموقف على خلاف في ذلك بين أهل العلم)[1].

فالمسألة ليست مسألة نظريّة محضة، وإنّما مسألة عقديّة وقع الخلاف فيها بين علماء المسلمين من اليوم الأوّل من صدر الإسلام، وهل الله سبحانه وتعالى يمكن أن يُرى بهذه العين البصريّة المحسوسة الماديّة أم لا؟ ومن نتائج هذه المسألة: هل الله تعالى له صورة أم لا؟

أمّا الاتّجاهات الأساسية في هذه المسألة فهي ثلاثة:

الاتّجاه الأوّل: يقوم على عنصرين وركنين أساسيّين:

العنصر الأوّل: الاعتقاد بأنّ المراد من الصورة الشكل، وليس الصفة والمعنى والحقيقة، فقوله صلى الله عليه وآله: «**خلق الله آدم على صورته**» أي على شكله.

العنصر الثاني: الاعتقاد بأنّ الضمير في قوله صلى الله عليه وآله: «...**على صورته**» يعود على الله تعالى لا على آدم.

الاتّجاه الثاني: يختلف عن الاتّجاه الأوّل في العنصر الأوّل، ويتّفق معه في العنصر الثاني، وبيان ذلك:

إنّه يقول بأنّه ليس المراد من الصورة الشكل، بل المراد من الصورة المعنى والحقيقة، فالله تعالى خلق آدم على صورته، أي على صفاته، وكما أنّه سبحانه

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٩٩.

عـالم، فالإنـسان أيـضاً عـالم، وهكـذا في القـادر، المريـد، المختـار، الـسميع، البصير....

وكلّ الصفات الإلهيّة لها آيات في وجود الإنسان باعتبار أنّـه أكـبر آيـة لله سبحانه وتعالى، ولذا يقول القرآن الكريم: ﴿فَتَبَـارَكَ الله أَحْـسَنُ الْخَـالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). فمع كون الآية بحسب الظاهر تمدح الإنسان، لكنّهـا تمـدح خالق الإنسان، مع عدم قبول مبـدأ وعقيـدة الحلـول والتركيـب أو الفـيض والترشّح وغير ذلك.

الاتّجاه الثالث: وهو الاتّجـاه الـذي يتّفـق مـع الاتّجـاه الأوّل في العنـصر الأوّل، بخلاف الاتّجاه الثـاني الـذي اختلـف معـه فيـه، ولكنّـه ـ أي الاتّجـاه الثالث ـ يختلف مع الاتجاه الأوّل في العنصر الثاني. ففي الاتّجـاه الثـاني قـال: بأنّ الصورة ليس المراد منها الشكل بل الصفة والمعنى، ولكن الاتّجاه الثالـث يقول: المراد منها الـشكل، والاخـتلاف هـو في مرجـع الـضمير حيـث قـال أصحاب الاتّجاه الثالث بأنّه لا يعود على الله، بل مرجع الضمير هو آدم.

فالمعنى: خلق الله آدم على صورته، أي على صورة آدم، لا على صـورة الله سبحانه وتعالى.

أمّا الفارق الأساسي بين هذه الاتّجاهات فهو:

بناءً على الاتّجاه الأوّل يلزم أن يكون لله سبحانه وتعـالى صـورة وشـكل، فالجسم موجود، ولكن يلزم التشبيه، فالله تعالى خلق آدم على شبه صـورة الله سبحانه وتعالى.

وعليه، فكلّ من التزم بالاتّجاه الأوّل يكون ملزماً بالتشبيه بـين آدم وبـين صورة الرحمن.

ومن الواضح أنّ التشبيه لا يمكن تعقّله بلا تجسيم ـ كما تقدّم ـ.

فمحذور التشبيه يقع فقط في الاتّجاه الأوّل، لأنّ الاتّجاه الثاني قال: الصورة هي الصفة، وبذلك تنتهي مشكلة التشبيه، وفي الثالث قال: الضمير لا يعود إلى الله بل إلى آدم.

موقع ابن تيمية بين هذه الاتجاهات

لن ندخل مسبقاً في الحكم على معتقدات ابن تيميّة وموقعه بين هذه الاتّجاهات، بل نريد أن نرجع إلى كلماته في مواضع متعدّدة، وعلى أساسها نحكم عليه.

يقول ابن تيميّة في كتابه (بيان تلبيس الجهميّة) بعد نقله للحديث: (فاتّفاق السلف على رواية هذا الخبر ونحوه ـ مثل عطاء بن أبي رباح، وحبيب بن أبي ثابت والأعمش، والثوري، وأصحابهم من غير نكير سمع من أحد لمثل ذلك في ذلك العصر، مع أنّ هذه الروايات المتنوّعة في مظنّة الاشتهار دليلٌ على أنّ علماء الأمّة لم تنكر إطلاق القول بأنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، بل كانوا متّفقين على إطلاق مثل هذا)[(١)].

فقوله «على صورة الرحمن» دليلٌ على أنّه يعيد الضمير على الله تعالى لا على آدم، ثمّ ينسب ذلك إلى علماء المسلمين على طريقته المعتادة.

فإن قلت: إنّ هذا الحديث ضعيف.

فيُجيب بقوله: (ولهذا يجعل الترمذي وغيره الحديث الحسن: ما روي من الوجهين، ولم يكن في طريقه متّهماً بالكذب، ولا كان مخالفاً للأخبار المشهورة، وأدنى أحوال هذا اللفظ أن يكون بهذه المنزلة.

وأيضاً: فقد ثبت عن الصحابة أنّهم تكلّموا بمعناه كما في قول ابن

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٤٥.

عبّاس: **تعمد إلى خلقٍ من خلقي على صورتي**)[١].

ونفس هذا المعنى والمضمون والمعنى ذكره ابن تيميّة في موضعٍ آخر من نفس الكتاب حيث أورد فيه: «**لا تقبّحوا الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن**».

وكلامه شاهدٌ على أنّ مراده من الصورة الوجه والشكل، وفي الحاشية على الكتاب يقول المعلّق: (صحَّ أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، وقال: سمعتُ أحمد يقول: «هو حديثٌ صحيح»، ويرى المؤلّف أنّ أدنى أحوال هذا اللفظ حسن)[٢].

إذن فقد عنون الحديث بأنّه حسن.

أمّا أتباع ابن تيميّة ومن مشى على منواله وسلك منهجه، فقد كانت كلماتهم صريحة وواضحة في اعتقادهم بالاتّجاه الأوّل القائل بالعنصرين الأساسيّين في الحديث وهما: كون المراد من الصورة الشكل، وأنّ الضمير يعود على الله سبحانه وتعالى، ومن هؤلاء نذكر كلمات الأعلام التالية:

١. ما ورد في كتاب (أحاديث العقيدة، المتوهّم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسةً، للدكتور سليمان بن محمّد الدبيخي) حيث يقول: (وممّا لا ريب فيه أنّ الصورة ثابتة لله تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته، وأنّ الضمير في قوله «على صورته» عائدٌ إلى الله تعالى، وإضافة الصورة إليه من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، ولا فرق بين إثبات هذه الصفة ـ الصورة ـ لله تعالى وبين إثبات باقي الصفات من قبيل اليدين والوجه والعين، وهذا هو الذي

---

(١) المصدر نفسه، ج٦ ص٤٤٧ـ٤٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٦٧.

اختاره الشيخ ابن تيميّة... قال شيخ الإسلام ابن تيميّة: هذا الحديث لم يكن بين السلف في القرون الثلاثة نزاعٌ في أنّ الضمير عائد على الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّدة عن عددٍ من الصحابة، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك، ولكن لّما انتشرت الجهميّة في المئة الثالثة جعلت طائفةٌ الضميرَ فيه عائد على غير الله)[1].

وهذه العبارة من الدبيخي إشارة إلى ما قاله ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتابه (تأويل مختلف الحديث).

ونلاحظ كيف أنّ الدبيخي ـ كغيره من أتباع ابن تيميّة ـ يعتبر كلّ مخالف له في العقيدة جهميّاً ومعطّلاً وخارجاً عن الدِّين....

٢. ما ورد في كتاب (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري) لعبد الله بن محمّد الغنيمان، الذي ذكر النصوص المتعدّدة بمختلف ألفاظها للحديث وأسماء رواته، ثمّ قال: (الفصل الثاني: في معنى الصورة في اللغة: وهو شكل الشيء، وحقيقته، وهيئته، وفي متن اللغة: الصورة: الشكل، والهيئة، والحقيقة.

قال في القاموس: الصورة، بالضمّ: الشكل، جمعها صور.

وقال في شرحه: الصورة بالضمّ: الشكل، والهيئة، والحقيقة، والصفة.

وقال الراغب: الصورة: ما ينتقش به الأعيان، ويتميّز بها عن غيرها، وذلك ضربان:

أحدهما: محسوس، يدركه الخاصّة والعامّة، بل يدركه الإنسان، وكثيرٌ من الحيوان، كصورة الإنسان، والفرس والحمار، بالمعاينة والرؤية.

---

(١) أحاديث العقيدة المتوهَّم إشكالها في الصحيحين: ص١٣٧.

والثاني: معقول، يدركه الخاصّة دون العامّة، كالصورة التي اختصّ الإنسان بها، من العقل والرؤية، والمعاني التي خصّ بها....

وقال ابن الأثير: الصورة ترد في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء، وهيئته، وعلى معنى صفته.

وقال ابن فارس: الصورة جمعها صور، وهي هيئة خلقتها.

وبهذا يتبيّن أنّ الصورة في اللغة: هيئة الشيء القائم بنفسه، وشكله، وكلّ موجود غير مفتقر لغيره يكون قائماً بنفسه، تصحّ رؤيته ومشاهدته، يكون له صورة وحقيقة، والله جلّ وعزّ أعظم موجود وأكبره، وهو مستغنٍ بنفسه عن غيره، وهو القائم بنفسه، والقائم على كلّ شيء بما يصلحه، فهو تعالى حيٌّ قيّوم لا تأخذه سِنةٌ ولا نوم، ورؤيته جائزة في العقل في الدُّنيا؛ لأنّ كليم الله موسى سألها، ولا يسأل نبيّ الله إلّا ما هو جائز وواقع في الآخرة للمؤمنين والمنافقين أيضاً في الموقف، كما نطقت بذلك الأحاديث. وأمّا بعد الموقف فلا يراه إلّا المؤمنون في الجنّة، والمنافقون لا يدخلون الجنّة)[1].

فهو إذن يُثبت الشكل لا الصفة، والشاهد على ذلك اعتقاده بجواز رؤية الله تعالى من قِبل المؤمنين والمنافقين، فضلاً عن استشهاده بطلب موسى عليه السلام للرؤية.

ثمّ يتابع الغنيمان كلامه ليؤيّده بما ذكره الشيخ ابن تيميّة في معنى الصورة، ونحن نورِد ما ذكره لنثبت أنّ ما ننسبه إلى ابن تيميّة ليس من افتراءاتنا عليه، بل هو صريح كلام أتباعه؛ يقول الغنيمان: (قال شيخ الإسلام: الصورة: هي الصورة الموجودة في الخارج، ولفظ «صَ وَ رَ» يدلّ

---

(١) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ج١ ص٣٨٩ـ٣٩٠.

على ذلك، وما من موجودٍ من الموجودات إلّا له صورة في الخارج، وما يكون من الوقائع يشتمل على أمور كثيرة صورة موجودة في الخارج، ثمّ تلك الصورة الموجودة ترتسم في النفس صورة ذهنيّة، فمثلاً صورة الواقعة، أو صورة المسألة، إمّا أن يُراد بها الصورة الخارجيّة، أو الصورة الذهنيّة.

وقد يقصد بالصورة: الوجه، كما في «المسند» من حديث ابن عمر مرفوعاً: «**ونهى أن تضرب الصُّور، يعني الوجه**».

وقال شيخ الإسلام أيضاً: لفظ الصورة في الحديث كسائر ما ورد من الأسماء والصفات، التي قد يسمّى المخلوق بها، على وجه التقييد، وإذا أطلقت على الله اختصّت به، مثل العليم، والقدير، والرحيم، والسميع، والبصير، ومثل خلقه بيديه، واستوائه على العرش، ونحو ذلك .

وقال أيضاً: وكما أنّه لابدّ لكلّ موجود من صفات يقوم بها، فلابدّ لكلّ قائمٍ بنفسه من صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورة يكون عليها.

وبهذا يتبيّن أنّ الصورة كالصفات الأخرى، فأيّ صفة ثبتت لله تعالى بالوحي، وجب إثباتها والإيمان بها)[١].

ثمّ يأتي الغنيمان بشواهد متعدّدة على كون المراد من الصورة الشكل والهيئة، وينقل كلاماً لابن قتيبة وفيه: (الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين...)، وكذلك كلاماً آخر لابن تيميّة وغيره وفيه: أنّ كلّ من يعتقد بعودة الضمير في «صورته» إلى آدم فهو جهميّ[٢].

٣. ما ورد في (سلسلة الرسائل الأنصاريّة، رسائل في العقيدة، رسالة

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٩٠ـ٣٩١ .

(٢) المصدر نفسه: ص٣٩١ وما بعدها.

تعريف أهل الإيمان بصحّة حديث: **أنّ آدم خُلِق على صورة الرحمن)** لأبي عبد الله اللطيف حمّاد بن محمّد الأنصاري.

وقد ذكر المؤلّف أنّ سبب هذه الرسالة إنكار ابن خُزَيمة لحديث الصورة في كتابه التوحيد، بناءً على أنّه لم يقف على سندٍ ثابت له، فقام المؤلّف ببيان ما جاء عن الأئمّة في هذا الحديث، مع بيان طُرُقِهِ الدالّة على ثبوته وصحّته، وكذلك إنكار الإمام مالك من قبله لهذا الحديث لأمرين:

أوّلاً: لعدم بلوغ الرواية الصحيحة له.

ثانياً: على فرض بلوغها إليه أنّه أنكره سَدّاً للذريعة، وإلاّ فحديث الصورة ـ بجميع طرقه ـ ليس بأغرب من أحاديث اليد والرِّجل والقدَم والعينين[1].

من هنا يُفرد الأنصاري هذه الرسائل لإثبات صحّة الحديث من حيث المتن والسند، وكذلك من خرّجه ومن صحّحه.

أمّا المتن الذي أسّس عليه كلامه فهو قوله صلى الله عليه وآله: «**لا تُقبِّحوا الوجه، فإنّ ابن آدم خُلِق على صورة الرحمن**»[2].

ولفظ الحديث ليس فيه ضمير كما في المتن الذي ذكرناه سابقاً، بل فيه دلالة صريحة على أنّ الصورة تعود إلى الله سبحانه وتعالى.

إلى أن يقول: (نعم، فقد تبيّن ممّا ذكرنا أعلاه أنّ هذا الحديث صحّحه أئمّة الحديث الإمام أحمد بن حنبل، وزميله إسحاق بن راهويه، والحافظان الذهبي، وابن حجر العسقلاني، وكفى بهؤلاء قُدوةً في هذا الشأن، وليس مع

---

(١) سلسلة الرسائل الأنصاريّة، رسائل في التوحيد (رسالة تعريف أهل الإيمان بصحّة حديث: إنّ آدم خُلق على صورة الرحمن): ص١٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١٧٠.

من أنكر صحّة هذا الحديث حجّةٌ يُدْلي بها إلّا عدم ألفه لهذه اللفظة، كما قال ابن قتيبة، والله أعلم)[١].

٤. ما ورد في كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى...) للدشتي، فقد أورد الحديث عن أبي هريرة بهذا اللفظ: قال رسول الله ﷺ: «**إذا ضرب أحدُكُم فليَجتَنِب الوجه، ولا يَقُلْ: قَبّح الله وجهَك، وَوَجه من أشبَهَ وَجهَك؛ فإنّ الله عزّ وجلّ خَلَقَ آدمَ على صُورَته**».

قال المعلّق على الكتاب: حديثٌ صحيح، ثمّ ذكر رواته... إلى أن يقول:

(تنبيه: أهلُ السنّة يحملون هذا الحديث على ظاهره، ويُثبتون به لله تعالى الصورة، ويقولون: الضمير في قول رسول الله ﷺ: «**خلق الله آدم على صورته**» يعود إلى الرحمن عزّ وجلّ؛ لأمرين:

الأوّل: لحديث عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تُقبّحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن**» رواه ابن أبي عاصم في «السُّنّة: ٥٢٩»، والآجري في «الشريعة: ٧٢٥»، وعبد الله بن أحمد في «السُّنّة: ١٠٢٤»، والدارقطني في «الصفات: ٤٨» وهو حديثٌ صحيح، قد صحّحه إمامان من كبار أئمّة أهل السنّة والحديث، وهما: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وحسبك بهما عِلماً، واتّباعاً، وفقهاً.

والثاني: إجماع السَّلف في القرون الثلاثة المفضّلة على عود الضمير إلى الله تعالى.

قال ابن تيميّة في «بيان تلبيس الجهميّة: ٦/ ٣٧٣» وهو يردُّ على الرازي لتأويله هذا الحديث: «والكلام على ذلك أن يُقال: لم يكن بين السَّلف من القرون الثلاثة نزاعٌ في أن يُقال: إنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيضٌ من

---

(١) المصدر نفسه: ص١٧٨.

طُرُق متعدّدة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلّها تدلُّ على ذلك». قلت: فعود الضمير إلى الرحمن في هذا الحديث إجماع من أهل السنّة والجماعة، لم يُخالف فيه إلَّا الجهميّة معطّلة الصفات، وذلك بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضّلة كما قال ابن تيميّة في «بيان التلبيس: ٦/ ٣٧٦»: «لمّا انتشرت الجهميّة في المائة الثالثة، جعل طائفة الضمير منه عائداً إلى غير الله تعالى»، ولهذا اشتدّ نكير أهل السنّة والجماعة على من تأوّل هذا الحديث وأعاد الضمير فيه إلى آدم عليه السلام، أو إلى المضروب، ونسبوه إلى البدعة والجهميّة...)[1].

كان هذا ما نقله المعلّق على كتاب (إثبات الحَدّ لله تعالى...) ولكن حتّى لا نذهب بعيداً، ولا يميناً ولا شمالاً، ننظر في نفس كلمات ابن تيميّة في كتاب (بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة) حيث يبدأ بحثه في مناقشة الرازي المُنكِر لهذا الحديث، وينقل عن الرازي قوله:

(فصل: في تأويل الرازي لحديث الصورة والردّ عليه:

قال الرازي: الفصل الأوّل في إثبات الصورة: اعلم أنّ هذه اللفظة ما وردت في القرآن، لكنّها واردة في الأخبار. فالخبر الأوّل: ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**إنّ الله خلق آدم على صورته**»، وروى ابن خزيمة عن أبي هريرة عنه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**لا يقولنّ أحدكم لعبده قبّح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته**».

والجواب ـ من الرازي ـ: اعلم أنّ الهاء في قوله صلى الله عليه وآله «على صورته» يحتمل أن تكون عائدة على شيء غير صورة آدم وغير الله تعالى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم عليه السلام، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى، فهذه طرقٌ

(١) إثبات الحدّ لله تعالى...: ص١٦٨ـ ١٦٩.

ثلاثة)[١].

والرازي يضع هذه الاحتمالات ويناقشها بالتفصيل، ولكنّه يرجّح عودة الضمير إلى آدم عليه السلام، فيقول: (الطريق الثاني: أن يكون الضمير عائداً إلى آدم عليه السلام، وهذا أولى الوجوه الثلاثة؛ لأنّ عود الضمير إلى أقرب مذكور واجب، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام، فكان عود الضمير إليه أولى، ثمّ على هذا الطريق ففي تأويل الخبر وجوه)[٢].

والشاهد الذي نريد أن نأتي به كمؤيّد على ادّعائنا بأنّ ابن تيميّة يعيد الضمير في «صورته» إلى الله هو أنّه ينقل كلام الرازي عن الطريق الثالث والذي هو عود الضمير إلى الله تعالى، وعلى هذا يُكمل ابن تيميّة ومن بعده موافقته على هذا الطريق أو الوجه ويستفيض في البحث عن الاحتمالات والأوجه المؤيّدة لذلك، فيقول: (الطريق الثالث: أن يكون الضمير عائداً إلى الله تعالى، وفيه وجوه: الأوّل: ...)[٣].

إلى أن يقول ابن تيميّة معلّقاً على هذا الطريق الذي ذكره الرازي: (والكلام على ذلك أن يُقال: هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّدة عن عددٍ من الصحابة، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك.

وهو أيضاً: مذكور فيما عند أهل الكتابين من الكتب كالتوراة وغيرها.

ولكن كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته، ويروي بعضه، كما يكره رواية بعض الأحاديث لمن يخاف يفسد عقله أو دينه....

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٣٥٥ـ٣٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص٥٩.

(٣) المصدر نفسه: ج٦ ص٣٦٤.

فصار الحديث متواتراً بين الطائفتين ـ أي الفقهاء وأهل الأصول والكلام ـ وصاروا متّفقين على تصديقه، لكن مع تفريق بعضه عن بعض....

ولكن لمّا انتشرت الجهميّة في المائة الثالثة، جعل طائفة الضمير فيه عائداً إلى غير الله تعالى، حتّى نقل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسنّة في عامّة أُمورهم، كأبي ثور، وابن خزيمة، وأبي الشيخ الأصفهاني، وغيرهم، ولذلك أنكر عليهم أئمّة الدِّين وغيرهم من علماء السنّة)[1].

وباعتبار أنّ الشيخ ابن تيميّة يستند إلى كلام ابن قتيبة، كان لابدّ من إيراد ما ذكره ابن قتيبة في كتاب (تأويل مختلف الحديث والردّ على من يريب في الأخبار المدّعى عليها) حيث يقول: (قال أبو محمّد: والذي عندي والله أعلم أنّ الصورة ليست بأعجب من اليدين، والأصابع، والعين، وإنّما وقع الأُلف لتلك، لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنّها لم تأتِ في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيءٍ منه بكيفيّة ولا حَدّ)[2].

وإلى هنا يبدو ويظهر لنا بشكل واضح وصريح أنّ ابن تيميّة من القائلين بالاتّجاه الأوّل الذي يتقوّم بهذين العنصرين:

الأوّل: أنّ المراد من الصورة الشكل.

الثاني: أنّ الضمير في (صورته) يعود على الله سبحانه وتعالى.

الحديث عند أتباع محمد بن عبد الوهاب

تابع محمّد بن عبد الوهّاب ومن سار على نهجه ابن تيميّة رأيه في حديث «**خلق الله آدم على صورته**»، وإليك بعض أقوال أصحاب هذا الاتجاه:

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٣٧٣ـ٣٧٧.

(٢) تأويل مختلف الحديث والردّ على من يريب في الأخبار المدّعى عليها التناقض: ص٤١٥.

الأوّل: ما ورد في كتاب (الدرر السنّية في الأجوبة النجديّة) جمع عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي (ت ١٣٩٢هـ) وفيه سؤال: (وسُئِل الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين، عن قوله: **خلق الله آدم بيده على صورته**، هل الكناية في قوله: على صورته، راجعة إلى آدم....

فأجاب: هذا الحديث المسؤول عنه، ثابت في صحيح البخاري ومسلم عن النبيّ ﷺ ... إذا كان الضمير عائداً على آدم، فلا فائدة في ذلك، إذ لا يشكّ أحد أنّ الله خالق كلّ شيء على صورته، وأنّه خلق الأنعام، والسباع، على صورها؛ فأيّ فائدة في الحمل على ذلك؟)[1].

وبعد مناقشته في أوجه الحديث وتأييده القول برجوع الضمير على الله تعالى، يقول: (واللفظ الذي فيه على صورة الرحمن، رواه الدارقطني، والطبراني، وغيرهما، بإسناد رجاله ثقات؛ قاله ابن حجر عن ابن عمر عن النبيّ ﷺ، وأخرجها ابن أبي عاصم، عن أبي هريرة مرفوعاً، قال: «**من قاتل فليجتنب الوجه، فإنّ صورة وجه الإنسان، على صورة وجه الرحمن**»، وصحّح إسحاق بن راهويه اللفظ فيه، على صورة الرحمن... وقال ابن قتيبة: الذي عندي ـ والله أعلم ـ أنّ الصورة ليست بأعجب من اليدين...)[2].

ومع ما تضمّنه كلامه من التشبيه الواضح يتابع قوله: (فالذي ينبغي في هذا ونحوه: إمرار الحديث كما جاء، على الرضى والتسليم، مع اعتقاد أنّه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾)[3].

فهو وإن نفى المثليّة، ولكنّه لم ينفِ التشبيه، فلا يتبادر إلى الذهن أنّهم

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجديّة: ج٣ ص٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٢٦١ـ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٦٢ـ٣٦٣.

بقولهم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ينفون التشبيه، فلعلّه يوجد له شبيه، ولكنّه ليس مثلاً له. وهؤلاء عندما استدلّوا على نفي التشبيه بنفي المثليّة برهنوا على كونهم ليسوا من أهل العلم، ولا يميّزون بين نفي المثليّة ونفي التشبيه، أو أنّهم يخدعون القارئ والمخاطب كي لا يكتشف حقيقة رأيهم ومعتقدهم، وهذا عين ما فعلوه في التجسيم عندما أصرّوا على قولهم بأنّه جسم ولكن ليس كالأجسام، حيث أثبتوا أصل الجسميّة ونفوا مثليّة الجسم بقولهم «ولكن ليس كمثل هذه الأجسام».

وبالعودة إلى ما جاء في الجواب في الدرر السنيّة، ومن أجل الجواب المتقدّم يذكر جواباً آخر وفيه: (وأمّا السؤال عن الحديث الصحيح «**إنّ الله خلق**...»... وأنكر الإمام أحمد على من قال: إنّ «الهاء» في قوله «على صورته» عائدة على آدم؛ فقال في رواية أبي طالب، من قال: إنّ الله خلق آدم على صورة آدم، فهو جهميّ...)[1].

فضلاً عمّا ذكره بعد ذلك من كلام يزيد هذا الاحتمال، فراجع.

الثاني: ما ورد في كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة، التوحيد وما يلحق به) لابن باز، جمع وإشراف د. محمّد بن سعد الشويعر، وفيه:

(**السؤال الرابع**: إنّ الله خلق آدم على صورته، هل معنى ذلك أنّ جميع ما لآدم من صفات تكون لله؟

الجواب: هذا ثبت عن رسول الله ﷺ في الصحيحين أنّه قال: «**إنّ الله خلق آدم على صورته**»، وجاء في رواية أحمد وجماعة من أهل الحديث «**على صورة الرحمن**» فالضمير في الحديث الأوّل يعود إلى الله، قال أهل العلم كأحمد

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٦٣.

وإسحاق بن راهويه وأئمّة السلف: يجب أن نمرّه كما جاء على الوجه الذي يليق بالله من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل، ولا يلزم من ذلك أن تكون صورته سبحانه مثل صورة الآدمي، كما أنّه لا يلزم من إثبات الوجه لله سبحانه واليد والأصابع والقدَم والرِّضا والغضب وغير ذلك من صفاته أن تكون مثل صفات بني آدم، فهو سبحانه موصوفٌ بما أخبر به عن نفسه أو أخبر به رسوله ﷺ على الوجه اللائق به من دون أن يشابه خلقه في شيءٍ من ذلك، كما قال عزّ وجلّ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾، فعلينا أن نمرّه كما جاء على الوجه الذي أراده الرسول ﷺ من غير تكييفٍ ولا تمثيل...)[1].

فهو إذن بصدد نفي المثليّة فقط، وكلامه واضح في أنّ الله له يدٌ ولكن ليست مثل يدنا، وله أصابع ليست كأصابعنا، وله... أمّا التشبيه فصريح كلامه يُثبت ذلك!

وفي محاولة منه لصرف الأنظار عن حقيقة معتقده يتابع ابن باز القول: (...وهكذا لا يلزم أن تكون الصورة كالصورة، وهذه قاعدة كليّة في هذا الباب عند أهل السنّة والجماعة، وهي إمرار آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها من غير تحريف ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، بل يثبتون أسماءه وصفاته إثباتاً بلا تمثيل وينزّهونه سبحانه عن مشابهة خلقه تنزيهاً بلا تعطيل، خلافاً لأهل البدع من المعطّلة والمشبّهة، فليس سمع المخلوق ولا بصر المخلوق ولا علم المخلوق مثل علم الله عزّ وجلّ، وإن اتّفقا في جنس العلم والسمع والبصر لكن ما يختصّ به الله لا يشابهه أحدٌ من خلقه سبحانه وتعالى، وليس كمثله شيء ؛ لأنّ صفاته صفاتٌ كاملة لا يعتريها نقص بوجهٍ

---

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة، التوحيد وما يلحق به: ج٦ ص٢٧٤ـ٢٧٥.

من الوجوه، أمّا أوصاف المخلوقين فيعتريها النقص والزوال في العلم والسمع وفي البصر وفي كلّ شيء)[١].

ونحن بدورنا نسأل: ما معنى نفي التشبيه من قِبل ابن باز وكذلك الاستشهاد بالآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ والقول منه بأنّ له يداً ولكن ليست كأيدينا وله... وله كلّ الصفات التي توجد في المخلوقين، ولكنّها تختلف، فبماذا تختلف؟

هل تختلف يدنا عن يد الله بالطول والعرض؟ وهكذا الوجه؟ والصورة؟ و... وهو نفسه المصرّح في بعض كلماته بأنّه سبحانه له أعضاء كأعضائنا نحن البشر، والاختلاف بينهما أنّ أعضاء البشر قابلة للقطع، ولكن الله سبحانه لا يستطيع أحدٌ أن يقطع عضواً منه! وهل هذا إلّا القول بأنّه تعالى جسمٌ مركّب؟ وأنت تعلم ما هو المحذور من ذلك.

الثالث: ما ورد في كتاب (فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء) جمع وترتيب أحمد الدويش. وردَ سؤالٌ فيه: (عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**خلق الله آدم على صورته ستّون ذراعاً**»، فهل هذا الحديث صحيح؟

الجواب: نصّ الحديث: «**خلق الله آدم على صورته ستّون ذراعاً**» ثمّ قال: «**إذهب فسلّم على أولئك النفر، وهم نفرٌ من الملائكة جلوس، فاستمع يحيّونك فإنّها تحيّتك وتحيّة ذرّيتك، فذهب، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله. فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم طوله ستّون ذراعاً، فلم يزل الخلق تنقص بعده إلى الآن**». رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم. وهو حديثٌ صحيح، ولا غرابة في متنه.

(١) المصدر نفسه: ج٦ ص٢٧٥.

الأوّل: أنّ الله لم يخلق آدم صغيراً قصيراً كالأطفال في ذرّيته ثمّ نـما وطـال حتّى بلغ ستّين ذراعاً، بل جعله يوم خلقه طويلاً عـلى صـورة نفـسه النهائيّـة طوله ستّون ذراعاً.

والثاني: أنّ الضمير في قوله «على صورته» يعود على الله بدليل ما جـاء في رواية أخرى صحيحة: «على صورة الرحمن» وهو ظاهر السياق ولا يلزم على ذلك التشبيه، فإنّ الله سمّى نفسه بأسـماء سـمّى بهـا خلقـه ووصـف نفـسه بصفاتٍ وصف بها خلقه، ولم يلزم من ذلك التشبيه، وكذا الصورة، ولا يلزم من إتيانها لله تشبيهه بخلقه؛ لأنّ الاشتراك في الاسم وفي المعنى الكلّي لا يلـزم منه التشبيه فيما يخصّ كلّاً منهما؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾)[1].

فهل مراده غير القول بأنّ المعنى الذي يطلق ويُراد مـن الـصورة للخلـق هو نفس المعنى الذي يطلق ويراد من صورة الله تعالى، وهكذا في العين واليـد وغيرها من الصفات؟

الرابـع: مـا ورد في (شرح الأربعـين النوويـة) للعثيمـين حيـث يقـول: (مسائل الأسماء والصفات التي حصل فيها خلاف... معنى حـديث «**إنّ الله خلق آدم...**» فحرّفه قومٌ تحريفاً مشيناً؛ قالوا لأنّك لو قلت إنّها صـورة الـربّ عزّ وجلّ لمثّلت الله بخلقـه؛ لأنّ صـورة الـشيء مطابقـة لـه، وهـذا تمثيـل... وجوابنا على هذا أن نقول: لو أعطيت النصوص حقّهـا لقلـت خلـق الله آدم على صورة الله لكن ليس كمثل الله شيء، فإن قال قائل اضربوا لنا مثلاً...)[2].

الخامس: ما ورد في كتـاب (عقيـدة الراسـخين في العلـم مـن الـصحابة

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء: ج٣ ص٣٦٨ـ٣٦٩.

(٢) شرح الأربعين: العثيمين: ص٤٥ـ٤٦.

والتابعين والأئمّة المرضيّين في صفات ربّ العالمين) لسعود العثمان.

وهذا الكتاب فيه رسالة مفصّلة في هذا الحديث، وبما أنّ المؤلّف كتب ما يقارب الثمانين صفحة تشتمل على الأبحاث التالية المتعلّقة بحديث «إنّ الله خلق آدم...»: ذِكر ألفاظ الحديث، ذكر أئمّة ونقّاد الحديث، ذكر ما نقل عن الإمام مالك، ذكر من صحيح رواية خلق الله آدم على صورته، قول إمام أهل السنّة، وغير ذلك، فإنّنا نحيل القارئ إلى الكتاب لمطالعته[(١)].

السادس: ما ورد في تعليقات (الفتاوى الحمويّة الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيميّة) لحمد بن عبد المحسن التويجري الأستاذ المشارك بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة حيث يقول في تعليقته على الكتاب: (قد وقع خلاف في هذا الحديث المسمّى «حديث الصورة» وعلى من يعود في قوله: «خلق الله آدم على صورته»؟... والرأي الراجح أنّ الضمير عائد إلى الله، وهذا ما ذهب إليه الأئمّة والعلماء قديماً وحديثاً، وإثبات الصورة لله كإثبات سائر الصفات، فتثبت لله كما ثبت السمع والبصر، والوجه، والقدَم... إلخ، بلا تكييف لذلك، وينزّه الله عن التشبيه والتمثيل...)[(٢)].

السابع: ما ورد في كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) بتحقيق وتعليق عبد الرحمن بن ناصر البرّاك الذي قال في تعليقه على متن الكتاب حيث ورد فيه ذكر حديث الصورة: (قوله: «قال المازري: غلط ابن قتيبة فأجرى هذا الحديث على ظاهره...» ابن قتيبة يُعرَف بخطيب أهل السُّنّة، وله جهود في الردّ على الزنادقة والمعتزلة كما في «تأويل مختلف الحديث» له. وما ذهب إليه ابن قتيبة من إثبات الصورة لله عزّ وجلّ، وأنّها ليست كصورة أحد

---

(١) عقيدة الراسخين في العلم: ص٦٣٧ إلى ص٧١٨. فراجع.

(٢) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص٤٢٠ـ٤٢٢.

من الخلق، هو مذهب جميع أهل السنّة المثبتين لكلّ ما أثبته لنفسه وأثبته له رسول الله ﷺ، فكما يقولون: وجهٌ لا كوجوه المخلوقين، يقولون: له صورة لا كصور المخلوقين، وقد دلّ على إثبات الصورة لله عزّ وجلّ قوله ﷺ في الحديث الطويل: «**وتبقى هذه الأمّة وفيها منافقوها، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونه بها**» وهو نصّ صريح لا يحتمل، فلهذا لم يخالف أحدٌ من أهل السنّة في دلالته. وأمّا حديث: «**فإنّ الله خلق آدم على صورته**» فقد استدلّ به أكثر أهل السُّنّة على إثبات الصورة أيضاً، وردّوا الضمير إلى الله تعالى، وأيّدوا ذلك برواية من رواه بلفظ «**على صورة الرحمن...**»(١) ونقول: بل غلط المازري عفا الله عنه، ولم يغلط ابن قتيبة)(٢).

ونفس هذا المعنى كرّره وأعاده البرّاك في الجزء الرابع عشر من الكتاب في الصفحة (١٢٩) فراجع.

وتلخّص ممّا تقدّم أنّ نظريّة المدرسة الوهّابية هي نفس نظريّة ابن تيميّة وأتباعه في عدم نفي المثليّة وإن حاولوا نفي التشبيه، ولكن هناك تلازم كما قلنا بين التمثيل والتشبيه.

وصريح كلامهم أنّ المراد من الصورة هو ما يُرى بالحواسّ الظاهرة، ولذا كان من الآثار التي رتّبها هؤلاء على الحديث هو أنّه سبحانه وتعالى قابل للرؤية إمّا في الدُّنيا أو في البرزخ أو في النوم أو يوم الحشر و... وأنّه يُرى كما تُرى الأشياء بالعين الحسيّة، فهم إذن أثبتوا الصورة الحسيّة، وحينئذٍ لابدّ أن يكون لله صورة بمعنى الشكل الخارجي والهيئة الخارجيّة، وبمعنى الأمر المحسوس، وإلاّ لو كان أمراً معقولاً معنويّاً فلا يمكن أن يُرى بالحواسّ

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ العسقلاني: ج٦ ص٣٩٢.

(٢) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص٤٢٠ـ٤٢٢.

الظاهريّة كالعين الباصرة الماديّة.

والشاهد على ما نقوله ما ورد في بعض الروايات، وفي أهمّ مصادر الحديث عند أهل السنّة، ومن ذلك:

الرواية الأولى: في (صحيح البخاري) و(صحيح مسلم) وفيها:

«عن أبي هريرة أنّ أناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربّنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: **هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟** قالوا: لا يا رسول الله. قال: **فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب؟** قالوا: لا.

قال: **فإنّكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول: مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبع، فمنهم مَن يتبع الشمس، ومنهم مَن يتبع القمر، ومنهم مَن يتبع الطواغيت، وتبقى هذه الأمّة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فإذا أتانا ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتّبعونه ويضرب جسر جهنّم...**»[(١)].

الرواية الثانية: أيضاً في (صحيح البخاري) و(صحيح مسلم) وفيها:

«عن ابن جرير قال: كُنّا جلوساً عند النبيّ ﷺ فنظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: **إنّكم سترون ربّكم كما تَرونَ هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا،**

---

(١) صحيح البخاري: ج١ ص٢٠٤، كتاب الصلاة، باب فضل السجود، وج٩ ص١٥٦، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء»، وج٨ ص١٤٦، كتاب ما جاء في الرقائق، باب الصراط جسر جهنّم، صحيح مسلم: ج١ ص١٦٣، كتاب الإيمان، باب: ٨١ معرفة طريق الرؤية، ح٢٩٩.

ثمّ قرأ ﴿**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ**﴾ سورة ق، الآية: ٣٩ »[١].

الرواية الثالثة: في (صحيح البخاري) و(صحيح مسلم) وفيها:

«عن أبي سعيد الخدري: أنّ أناساً في زمن رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربّنا يوم القيامة؟ قال رسول الله: نعم.

قال: **هل تضارّون في رؤية الشمس بالظهيرة ضوء ليس فيها سحاب؟** قالوا: لا. قال: **وهل تضارّون في رؤية القمر ليلة البدر ضوءٌ ليس دونه السحاب؟** قالوا: لا. قال النبيّ ﷺ: **ما تضارّون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلّا كما تضارّون في رؤية أحدهما...**»[٢].

الرواية الرابعة: في (صحيح البخاري) وفيها:

«عن جرير بن عبد الله: قال رسول الله ﷺ: **إنّكم سترون ربّكم عياناً**»[٣].

قال القسطلاني شارحاً لبعض ألفاظ الحديث: عِياناً ـ بكسر العين ـ من قولك: عاينت الشيء عياناً، إذا رأيته بعينك[٤].

---

(١) صحيح البخاري: ج١ ص١٤٥، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة العصر، وص١٥٠، باب فضل صلاة الفجر، وج٦ ص١٧٣، كتاب القرآن، باب تفسير سورة «ق»، وج٩ ص١٥٦، كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء، وصحيح مسلم، ج١ ص٤٣٩، كتاب الصلاة، باب ٣٧، فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، ح٦٣٣ .

(٢) صحيح البخاري: ج٦ ص٥٦، كتاب القرآن، باب تفسير سورة النساء، وج٩ ص١٥٨، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء»، وصحيح مسلم: ج١ ص١٦٧، كتاب الإيمان، باب ٨١ ، باب معرفة طريق الرؤية، ح٣٠٢.

(٣) صحيح البخاري: ج٩ ص١٥٦، كتاب التوحيد، باب «وجوهٌ يومئذٍ ناظرة».

(٤) إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: ج١٠ ص٣٩٩.

الرواية الخامسة: في (صحيح مسلم) وفيها: عن صهيب، عن النبيّ ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنّة الجنّة، يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنّة وتجنّبنا من النّار؟! قال: فيكشف الحجاب، فما أُعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر إلى ربّهم عزّ وجلّ**»[(١)].

وقد يقول قائل بأنّ هذه الروايات غير مقبولة عند أهل السنّة.

والجواب: إنّكم تصرّحون بخلاف ذلك، كما ورد في كتاب (أحاديث العقيدة المتوهّم إشكالها في الصحيحين) حيث يقول: (هذه الأحاديث تدلّ دلالة واضحة على إثبات الصورة لله تعالى، ولا نعتني أن يتّهمنا أحدٌ بالتمثيل والتشبيه... ولا يجوز تأويل الحديث فيه وصرفه عن ظاهره لمجرّد توهّم التشبيه والتمثيل)[(٢)].

والغرض من سياقها هنا بيان معنى قوله: «**فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفونه...**» كما دلّت هذه الأحاديث على أنّ الله تعالى هو نفسه الذي يتحوّل من صورة إلى صورة، وتدلّ أيضاً على أنّ رؤية الله واقعة، وأنّه تعالى يأتيهم ثلاث مرّات في صور متغايرة.

فيتبيّن من الروايات المتقدّمة أنّ رؤية الله تعالى في يوم القيامة متحقّقة بهذه العين الظاهرة والمجرّدة، وذلك على نحو نوع من اتّصال شعاع من عين الإنسان بذاته تعالى، ثمّ إنّ جسمه تعالى يعكس ذلك الشعاع على عين الإنسان ثانيةً «**إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا القمر...**»، وهذه الرؤية

---

(١) صحيح مسلم: ج١ ص١٦٣، كتاب الإيمان، باب: ٨٠، باب إثبات رؤية المؤمنين ربّهم في الآخرة، ح٢٩٧.

(٢) أحاديث العقيدة المتوهّم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسةً: ص١٦٩ـ١٣٧.

غير منحصرة بخاصّة العباد، بل المنافقون كذلك سوف يرون ربّهم، وأنّه تعالى صورة وجسماً يتأثّر بالتأثيرات العرضية كالحركة والتحوّل وغيرهما، بالإضافة إلى أنّه تعالى له مكان خاصّ ويظهر عياناً أمام أعين العباد.

وكذلك يستفاد من أحاديث الرؤية أنّ لله تعالى صوراً مختلفة وأشكالاً متعدّدة، يعرف العباد بعضها وينكرون بعضها الآخر، فإذا جاءهم بالصورة التي يعرفونه بها اتّبعوه، «**فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم.. فيقولون: نعوذ بالله منك... فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون**».

وفي بعض الأحاديث التي لم نذكرها ورد فيها أنّه تعالى له ساق وهو بمثابة علامة فارقة وخاصّة يعرفون بها ربّهم، وما دام الله لم يكشف عن ساقه لم تحصل لهم تلك المعرفة، وفي بعضها أيضاً أنّه تعالى يتعجّب ويضحك وينخدع بغدر الإنسان المذنب إيّاه.

وهنا نسأل أتباع هذه العقيدة: هل الله سبحانه وتعالى حجمه يوم القيامة وجسمه مثل أحجام الناس وأجسامهم، وكيف يكون جالساً على العرش، وعلى أيّة هيئة؟ تعالى الله سبحانه عمّا يعتقدون ويقولون!!

وابن تيميّة له تعليق على مثل هذه الروايات، وذلك من قبيل ما ورد من كلامه في ذيل هذه الروايات في (بيان تلبيس الجهميّة) حيث يقول: (والمقصود هنا بيان ما في الأحاديث المشهورة من قوله ﷺ: «**فيرونه في صورة غير صورته التي رأوه فيها أوّل مرّة**» وأنّ تلك هي هذه المرّة التي تجلّى فيها لفصل القضاء بين عباده، فخاطبهم وحاسبهم، ثمّ بعد ذلك جزاهم، فأمر أن يتبع كلّ قومٍ معبودهم)[1].

وفي مناقشته مع الرازي في تأويله الأوّل لحديث الصورة يقول ابن تيميّة:

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٧ ص٥٨.

(والكلام على ما ذكره من وجوه: أحدها: أنّه من تأمّل سياق هذه الأحاديث وما اتّفقت عليه من المعاني وسياقها، وما فيها من الإخبار بأنّ الله يأمر كلّ من عَبَد غيره أن يتبع معبوده، فيمثّله لهم وأنّه إذا تميّز الموحّدون من غيرهم امتحنهم: هل يعبدون غير الإله الذي رأوه أوّلاً؟ فلمّا تثبّتهم بالقول الثابت تجلّى لهم في الصورة التي يعرفون فيسجدون له، ولمّا رفعوا رؤوسهم من السجود وجدوه قد تحوّل في الصورة التي رأوه فيها أوّل مرّة، ثمّ إنّهم يتبعونه بعد ذلك حتّى يمرّوا على الصراط، علم بالإضطرار أنّ الذي يأتيهم في هذه الصورة هو ربّ العالمين نفسه لا ملك من الملائكة ولا مجرّد بعض آياته)[1].

فهو إذن يصرّح باعتقاده أنّ الله سبحانه وتعالى يأتي يوم القيامة ويبدّل صورته حتّى يمتحن عباده، وهل يعبدون غيره، لأنّهم فقط يعرفونه بالصورة، فيبدّل الله تعالى شكله الخارجي فلا يعبدونه، فيقول سبحانه: أنتم الموحّدون. وكأنّ التوحيد يتمّ بتغيير الصورة!!

ويتابع ابن تيميّة اتّهامه كعادته لمن يخالفه في معتقداته فيقول: (ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحة المنصوصة إلى مَلَك من الملائكة أو مجيء شيء من عذاب الله، أو إحسان الله فإنّه مع جحده لما يعلم بالاضطرار من هذه الألفاظ قد فتح من باب القرامطة وتحريف الكلم عن مواضعه ما لا يمكن سدُّه؛ إذ لا يمكن بيان المخبر عنه بأعظم من هذا البيان التامّ...)[2].

---

(١) المصدر نفسه: ج٧ ص٧٥ـ٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ج٧ ص٧٦.

موقف ابن تيمية من نصوص البخاري ومسلم

قد يقول قائل أيضاً بأنّ هذه النصوص الواردة في صحيحي البخاري ومسلم لا يوافق ابن تيميّة عليها، بل هو يناقشها سنداً ومتناً، ولعلّه يرفض كلّ المعاني الواردة فيها مثل تحوّل الله تعالى من حالٍ إلى حال. فهل هذا ينسجم مع مواقف ابن تيميّة واقعاً أم لا ؟

والجواب: أمّا من حيث السند، فإنّ ابن تيميّة يقول في كتاب (مجموعة الفتاوى): (أمّا النصوص العامّة فمثل ما في الصحيحين عن أبي هريرة أنّ الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربّنا يوم القيامة...؟ هذان الحديثان من أصحّ الأحاديث)[١].

وكذلك في موضعٍ آخر من هذا الكتاب، وبعد أن ينقل رواية رؤية الله تعالى يوم القيامة، يقول: (فهذا الحديث أصحّ حديثٍ على وجه الأرض)[٢].

وطبعاً لا ينحصر الأمر في قبوله مثل هذه المسائل في قضايا التوحيد، بل في النبوّة والإمامة أيضاً كانت هناك معتقدات فاسدة له لا تعدّ ولا تحصى، ليس هذا موضع بحثها.

وأيضاً ورد مثل هذا المضمون في كتابه (بيان تلبيس الجهميّة) حيث قال: (أمّا هذا الخبر في الجملة فهو متواتر عند أهل العلم)[٣].

هذا من حيث السند. وأمّا من حيث المضمون، فإنّه يصرّح بأنّ الذي أتاهم هو الله بنفسه ـ كما في الأحاديث المتقدّمة ـ وليس ملكاً من الملائكة،

---

(١) مجموعة الفتاوى: ص٢٥٨ .

(٢) المصدر نفسه: ص٢٩٤ـ٢٩٦.

(٣) بيان تلبيس الجهميّة: ج٧ ص٦.

فإتيان الله تعالى في الحديث ليس فيه كناية ولا مجاز ولا تأويل، هذا أوّلاً .

وثانياً: يصرّح بأنّه تعالى هو الذي يتحوّل، لا أنّ العيون تراه ويخيّل لها كذلك، فالتحوّل ليس في عين الرائي، بل في المرئيّ.

وهذا ما صرّح به في موارد متعدّدة منها:

المورد الأوّل: قال في (بيان تلبيس الجهميّة): (من تأوّل سياق هذه الأحاديث وما اتّفقت عليه من المعاني وسياقها، وما فيها من الإخبار بأنّ الله يأمر كلّ من عبد غيره أن يتبع معبوده، فيمثّله لهم وأنّه إذا تميَّز الموحّدون من غيرهم امتحنهم: هل يعبدون غير الإله الذي رأوه أوّلاً؟ فلمّا تثبّتهم بالقول الثابت تجلّى لهم في الصورة التي يعرفون... عُلِم بالإضطرار أنّ الذي يأتيهم في هذه الصورة هو ربّ العالمين نفسه لا ملك من الملائكة ولا مجرّد بعض آياته، ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحة المنصوصة إلى مَلك من الملائكة أو مجيء شيء من عذاب الله، أو إحسان الله فإنّه مع جحده لما يُعلم بالإضطرار من هذه الألفاظ قد فتح من باب القرمطة وتحريف الكلم عن مواضعه ما لا يمكن سدُّه؛ إذ لا يمكن بيان المخبر عنه بأعظم من هذا البيان التامّ، فمن جعل هذا محتملاً لم يمكن قطّ أن يخبر أحدٌ أحداً بشيء من الألفاظ المبيّنة لمراده)[1] .

المورد الثاني: ذكره أيضاً في (بيان تلبيس الجهميّة) يقول بعد أن أورد هذه الأحاديث والتي فيها: «... **ثمّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في الصورة التي رأوه فيها أوّل مرّة**»: (والرابعة: حين يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في الصورة التي رأوه فيها أوّل مرّة. وهذا تفسير ما في حديث أبي هريرة المتقدّم مع أبي سعيد حيث قال: «**فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون**» وأنّ التي يعرفون

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٧ ص٧٥ـ٧٦.

هي التي يُكشف فيها عن ساقٍ فيسجدون له، ثمّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوّل في صورته التي رأوه فيها أوّل مرّة، فيتّبعونه حينئذٍ)[1].

فابن تيميّة لا يكتفي بمعتقده بل إنّه مع ذلك يستنكر على علماء المسلمين الذين نزّهوا الله، ورفضوا نسبة التحوّل إليه تعالى من مكانٍ إلى مكان، واتّهمهم بالمعطّلة. وهذا ما خالف فيه ابن تيميّة مرتكزات العقيدة التوحيديّة وما أجمع عليه علماء المسلمين باستحالة التغيّر على الله تعالى، لاستلزامه الحدوث.

وبناءً عليه، لابدّ من تحديد موقف واضح من هذه الروايات، والقول بأنّه إمّا أنّ الله تعالى لم يأتِ، أو القول بأنّ التغيّر عند الرائي لا عند المرئي.

وذكر البعض بأنّه حتّى لو قبلنا هذه الروايات الواردة في صحيحي البخاري ومسلم، لكن لا يمكننا القبول بالتفسير القائل بأنّ المرئي ـ الله تعالى ـ يتغيّر أو يتبدّل من صورة إلى صورة، أو يتحوّل، وما شاكل ذلك، وإنّما الرائي مخيّلته تتبدّل، والله ثابت لا صورة له في الخارج.

ومن هؤلاء البعض من الذين رفضوا ولم يوافقوا ابن تيميّة من هو في صلب مدرسته وهو الشيخ العثيمين في تعليقه على صحيح مسلم حيث ذكر ذلك في كلامٍ طويل جاء في مضمونه: (وهل كان الناس يعرفون صورة الله، فيأتيهم على صورة على غير هذا الوصف، أو هل المعنى أنّه يتغيّر ـ الله ـ أو أنّ يتغيّر نظر الناس... بمعنى يخيّل إليهم أنّه بصورة غير صورته، الظاهر المراد الثاني، وإن كان هذا خلاف ظاهر اللفظ؛ لكن لأنّ الله تعالى لا يتغيّر فيحمل على هذا.

والحاصل أنّهم يرونه على صورة معيّنة في أوّل الأمر ثمّ على صورته،

---

(١) المصدر نفسه: ج٧ ص٣٤ـ٣٥.

ولكن هذا في مخيّلة الرائي).

ويتابع العثيمين القول بأنّ هذا له موارد متعدّدة لابدّ فيها من التأويل، كما في حديث: **فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**. فهذه قطعاً ليس المراد ظاهرها لأنّ يد الإنسان حادثة لم تكن، ولا يمكن أن يكون الله جزءاً من بشر.

ولذا يقول: (إنّ التأويل لابدّ أن ينقسم إلى قسمين: تأويل لا وجه له، وتأويل له وجه في اللغة العربيّة...)(١).

فهل يكون الشيخ العثيمين ابن مدرسة تيميّة وأبرز ممثّلي منهجه من القرامطة أو من المعطّلة، أم أنّ ما هو حلالٌ لهم حرامٌ على غيرهم ؟

ومن الذين يتّفق معهم ابن تيميّة في أكثر معتقداته، ولكنّه يخالفه في مسألة نسبة التغيّر إلى الله تعالى ابن قيم الجوزية؛ حيث يقول في كتاب (هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى): (بل جميع النبوّات من أوّلها إلى آخرها متّفِقَةٌ على أصول: أحدها: أنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ قديمٌ واحدٌ لا شريك له في ملكه، ولا نِدَّ له ولا ضِدَّ، ولا وزير ولا مُشير، ولا ظهير، ولا شافع إلّا من بعد إذنه....

الرابع: أنّه لا يتغيّر ولا تعرض له الآفات، من الهَرَم والمرض والسِّنَةِ والنَّوم والنِّسيان والنَّدم والخوف والهمّ والحزن، ونحو ذلك...)(٢).

فتبيّن أنّ الشيخ ابن تيميّة بكلام ابن قيّم الجوزية مخالف لجميع الرسالات.

ومن أولئك الذين خالفهم ابن تيميّة ـ وهم في نفس المنهج أيضاً ـ الدارمي في كتابه (ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي

---

(١) راجع: التعليق على صحيح مسلم: ج١ ص٦٢٣ـ٦٢٥.

(٢) هداية الحيارى... (آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال ـ ١٦): ص٣٦٨.

العنيد)، حيث يقول: (فإذا مَثُلَ في أعينهم غير ما عرفوا من الصفة نفروا وأنكروا إيمانهم بصفة ربوبيّته التي امتحن الله قلوبهم، فلمّا رأى أنّهم لا يعرفون إلّا الذي امتحن الله به قلوبهم تجلّى لهم في الصورة التي عرفهم في الدُّنيا فآمنوا به وصدّقوا وماتوا ونشروا عليه من غير أن يتحوّل الله من صورة إلى صورة، ولكن يمثل ذلك في أعينهم بقدرته)[1].

ابن تيمية والتشبيه في حديث الصورة

بعد أن أثبتنا في الأبحاث السابقة أنّ ابن تيميّة قائل بالتجسيم ومصرّح به بشكلٍ قاطع، وأنّه أيضاً من المشبّهة ولو من بعض الوجوه، لأنّ التشبيه من جميع الوجوه غير معقول أصلاً، ولكن في كلماته عن حديث (الصورة) وما يتعلّق به من أمور صرّح ابن تيميّة بأنّ علماء المسلمين ذمّوا التشبيه، فهل هو بعد نقله ذمّ أئمّة وعلماء المسلمين للتشبيه كان من المشبّهة أم لا؟

في كتاب (درء تعارض العقل والنقل) يقول: (وممّا يوضّح هذا أنّ السلف والأئمّة كثُرَ كلامهم في ذمّ الجهميّة النفاة للصفات وذمّ المشبّهة أيضاً)[2].

فنفي التشبيه وذمّه بحسب كلامه هو رأي الأئمّة ورأي السلف الصالح، وعلماء المسلمين، وسبق أيضاً أن ذكرنا أنّ موقف أئمّة أهل البيت عليهم السلام هو نفي التشبيه كما ورد في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق عن الإمام الرِّضا عليه السلام أنّه قال: «**فليس اللهَ عرف من عرف بالتشبيه ذاته، وبالإقرار يكمل الإيمان به، ولا ديانة إلّا بعد المعرفة، ولا معرفة إلّا بالإخلاص، ولا**

---

(١) ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المرسي: ص٦٤.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ج١ ص٢٤٩، وفي بعض النسخ: ج١ ص١٥٠.

إخلاص مع التشبيه، فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه»[١].

وبهذا تكون مسألة نفي التشبيه من المسائل التي تسالمت عليها كلمات أئمّة وعلماء ومدارس جميع المسلمين من السنّة والشيعة.

وعلى هذا الأساس لابدّ من النظر في كلمات ابن تيميّة وأتباعه من الوهّابية في حديث (الصورة) لنرى هل هم من القائلين بالتشبيه أم لا؟

وهذا يضاف إلى ما ذكرناه وأثبتناه في الأبحاث السابقة من كونه مشبّهاً بلا أدنى شبهة، وقد أوردنا جملة من كلماته التي صرّح بها بهذا المعتقد.

بالعودة إلى أحاديث الصورة وألفاظها المتعدّدة الواردة بمضمون واحد ذكرنا بأنّه يوجد في هذه النصوص أقوال متعدّدة، وفسّرت بتفاسير متعدّدة، وقلنا بأنّ القول الأوّل في تفسير هذه النصوص يقوم على عنصرين أساسيّين:

الأوّل: أنّ الضمير في (صورته) يعود على الله تعالى، فيكون المعنى أنّ الله سبحانه وتعالى خلق آدم على صورة نفسه سبحانه وتعالى.

وابن تيميّة ذكر ذلك في (بيان تلبيس الجهميّة) حيث قال تحت عنوان: نقل المؤلّف لاتّفاق السلف في القرون الثلاثة على أنّ الضمير في حديث الصورة يعود إلى الله: (والكلام على ذلك أن يقال: هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أنّ الضمير عائد إلى الله، فإنّه مستفيضٌ من طرق متعدّدة عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلّها يدلّ على ذلك)[٢].

فعود الضمير إلى الله تعالى هو معتقد ابن تيميّة وعلماء السلف بحسب قوله، وقد لا يكون هذا موضع الخلاف معه، إذ حتّى لو سلّمنا بعود الضمير

---

(١) توحيد الصدوق: ص٣٧.

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٣٧٣.

على الله تعالى، ووافقناه على ذلك، تبقى المشكلة في العنصر الثاني وهو في تفسير المراد من الصورة، حيث يصرّ ابن تيميّة على أنّ المراد من الصورة ليس هي الصفة والصورة المعنويّة المدركة بالعقل، وإنّما الصورة الحسيّة والهيئة الخارجيّة والشكل.

وهذا ما فصّل فيه الحديث في (بيان تلبيس الجهميّة)، وقد أشرنا إلى بعض كلماته سابقاً، ونضيف إليها نصوصاً أخرى حيث يقول في إبطال التأويلات الثلاثة التي ذكرها الرازي: (وأمّا التأويلات الثلاثة، التي ذكرها في الطريق الثالث، فالكلام في إبطالها فقط، إذ لفظ الحديث مع سائر الأحاديث موافقة لهذه الطريق، كما جاء «على صورته» و«على صورة الرحمن» و«على صورتي».

أمّا التأويل الأوّل، وهو قوله: «المراد من الصورة: الصفة» ـ كما بيّناه ـ فيكون المعنى: أنّ آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات...)[1].

وبما أنّ ابن تيميّة ذكر في كلامه التأويلات الثلاثة التي ذكرها الرازي في الطريق الثالث، كان لابدّ من الإشارة إلى هذا الطريق الثالث وتأويلاته الثلاثة من كلام الرازي.

وقد أشار المعلّق على كتاب (بيان تلبيس الجهميّة) في قوله: (الطريق الثالث من الطرق الثلاثة التي ذكر الرازي في عود الضمير على أحدها في قوله ﷺ: «**إنّ الله خلق آدم على صورته**» بقوله: «يحتمل أن يكون عائداً إلى شيء غير صورة آدم ﷺ، وغير الله تعالى، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم.

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٧٢ـ٤٧٣.

ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى».

وذكر في الطريق الثالث ثلاثة وجوه، وهي:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد من الصورة الصفة.

الوجه الثاني: أن يكون المراد منه إضافة خلق.

الوجه الثالث ـ وهو تأويل الغزالي ـ: أنّ نسبة ذات آدم إلى البدن كنسبة الباري إلى العلم)[1].

ولكن ابن تيميّة يناقش الرازي في تأويله عدم عود الضمير إلى الله تعالى في كلامٍ طويل وفي مضمونه: أنّ تفسير الصورة بالصفة أو بالصورة المعنويّة أو الروحانيّة غير ثابت في نفسه، ويمكن أن يكون الحديث دالّاً عليه باللزوم والتضمّن، وقصر الحديث عليه باطل قطعاً، فإذن يريد ابن تيميّة القول بأنّ ظاهر الحديث ليس الصفة المعنويّة بل الصفة الخارجيّة؛ يقول: (وأيضاً: فقوله: «**خلق آدم على صورته، طوله ستّون ذراعاً**» إلى قوله: «**فكلّ من يدخل الجنّة يدخلها على صورة آدم**» صريحٌ في أنّه أراد صورة آدم المخلوقة لا المقدّرة)[2].

وروايته لهذا الحديث وتعليقه عليه بأنّ المراد من صورة آدم الصورة المخلوقة، شاهدٌ آخر على كون معتقد ابن تيميّة أنّ المراد من الصورة الشكل الخارجي.

ثمّ إنّ ما ورد في الحديث عن طول آدم وأنّه ستّون ذراعاً لم يدخل فيه لفظ الطول وقدره، فلا يكون ذلك داخلاً في مسمّى الصورة، ونتيجة ذلك أنّه تعالى لا يكون طوله ستّين ذراعاً كطول آدم، والتشابه بين آدم والله تعالى

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص٤٧١.

هو فقط بالصورة، بغضّ النظر عن كونه تعالى أطول من آدم أو أعرض منه، فحينئذٍ أين يكون التشابه؟

يقول: (من المعلوم أنّ الشيئين المخلوقين قد يكون أحدهما على صورة الآخر مع التفاوت العظيم في جنس ذواتها) أي ـ مثلاً ـ قد يكون الأوّل طوله ١٥٠ كيلومتر، والثاني طوله ستّون ذراعاً، فالقدر والطول مختلفان، أمّا الصورة فواحدة.

فالقول الذي اختاره ابن تيميّة إذن فيه ثلاثة أمور كما ذكرنا مراراً:

الأوّل: أنّ الضمير يعود على الله تعالى.

الثاني: أنّ المراد من الصورة الشكل.

الثالث ـ وهو ما صرّح به في الكثير من كلماته ـ: أنّ هذه الصورة والشكل هي على صورة شابّ أمرد.

بعد ذلك نعود إلى أساس الحديث وهو التشبيه الذي وقع فيه ابن تيميّة.

في المقدّمة قلنا بأنّه لابدّ من التمييز بين التشبيه والتمثيل، فنفي المثليّة عن الله تعالى لا يعني بالضرورة نفي التشبيه عنه تعالى.

على سبيل المثال: لو كان لدينا إناءان، فالنسبة بينهما هي أنّهما مثلان، وهذا مثل هذا، ولو أبدلت أحدهما بالآخر، ووضعته مكانه لا أستطيع تمييز أحدهما عن الآخر لأنّه يوجد تطابق تامّ. هذا بالنسبة للمثليّة.

ومثال آخر: إذا كان أمامي قلمان فهما متشابهان، وطولهما واحد، ولكن هناك بعض الخصوصيّات لكلّ واحدٍ، فإذن يكون هناك تشابه من وجه، وتغاير من وجهٍ آخر.

والسؤال المطروح على ابن تيميّة وأتباعه ولاسيّما الوهّابية:

إنّكم في معرفة الله سبحانه وتعالى أتنفون المثليّة والتشبيه من كلّ

الجهات، أم تنفون المثليّة فقط، فتقولون بأنّه ليس كمثله شيء، ولكنّه يمكن أن يشبهه شيء من بعض الوجوه لا من كلّ الوجوه؟ وإلاّ لو أشبهه في جميع الوجوه لصار مثله.

بعبارة أخرى: هل قولكم: «بلا تشبيه» مرادكم منه نفي التشبيه مطلقاً أم نفي التشبيه من بعض الوجوه؟ فأيّ واحدٍ من ذلك مرادكم ومقصودكم؟

والجواب: صريح كلام ابن تيميّة وإن كان يتضمّن أنّه تعالى: لا نِدَّ له، لا نظير له، لا عِدل له، لا مساوي له... ولكنّه يقول أيضاً: له تعالى شبيه من بعض الوجوه وإن كان ليس له شبيه من كلّ الوجوه .

وهذا من أوضح درجات الشرك حسب مدرسة أهل البيت عليهم السلام كما يقول الإمام الرِّضا عليه السلام: «**لا إخلاص مع التشبيه**».

ولا يمكن للإنسان أن يكون موحِّداً حقيقيّاً مع القول ولو بدرجة من التشبيه، فأين قال ابن تيميّة مثل هذا الكلام؟

في كتاب (بيان تلبيس الجهميّة) وفي الهامش عنوان: «نفي التشبيه من كلّ وجه هو الجحود والتعطيل لربّ العالمين»، يقول: (وإذا كان الأمر كذلك، عُلِمَ أنّ نفي التشبيه من كلّ وجه هو التعطيل والجحود لربّ العالمين، كما عليه المسلمون متّفقون، كما أنّ إثباته مطلقاً هو جعل الأنداد لربّ العالمين، لكن من الناس من لا يفهم هذا).

وهذا تدليس وكذب واضح، فكيف يدّعي بأنّ المسلمين متّفقون على أنّ نفي التشبيه من كلّ وجه جحودٌ لربّ العالمين، ويدخل في إطار التعطيل، وأنّه إذا لم نشبّه الخالق بالمخلوق من بعض الوجوه نكون من الكافرين؟ وأين هو هذا الاتّفاق على مثل هذا الكلام في أقوال علماء المسلمين وأئمّتهم؟

ويتابع القول: (إذ لفظ التشبيه فيه عمومٌ وخصوص، كما سنبيّنه، ومن

هنا ضلّ فيه أكثر الناس، إذ ليس له حدٌّ محدود، وما هو منتفٍ بالاتّفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلّهم، بل بين جميع العقلاء المقرّين بالله، معلوم بضرورة العقل، ومنه ما هو ثابت بالاتّفاق بين المسلمين، بل بين أهل الملل كلّهم، بل بين جميع العقلاء، للتقرير بالصانع).

فيجب بحسب كلامه نفي التشبيه عن الله، وكذلك يجب إثبات التشبيه له تعالى، لا أنّه يجوز.

(فلمّا كان لفظ التشبيه يُقال على ما يجب إنتفاؤه وعلى ما يجب إثباته لم يرد الكتاب والسنّة به مطلقاً، لا في نفي ولا إثبات، ولكن جاءت النصوص في النفي بلفظ: المثل والكفو والندّ والسميّ، وجاء لفظ الشبه في الإثبات مقيّداً في كلام أصحاب النبيّ ﷺ وتابعيهم، كما روى عثمان بن سعيد الدارمي...)[1].

نعم، هذا هو التأسيس النظري للشيخ الأموي، ولخطّ معاوية وبني أميّة وهو القول: بأنّه إن لم تكن مشبّهاً من بعض الوجوه فأنت معطّل، وأنت جاحد لربّ العالمين!!

إلى أن يقول: (وقد بسطنا الكلام على هذا في «الأجوبة المصريّة» ـ وهو كتابٌ مفقود ـ وبيّنا أنّ الله ليس كمثله شيء بوجهٍ من الوجوه، فيجب أن ينفى عنه المثل مطلقاً ومقيّداً، وكذلك الندّ، والكفو، والشريك ونحو ذلك من الأسماء التي جاء القرآن بنفيها)[2].

ويقول أيضاً: (فلا يخلو إمّا أن يكون النفي من ذلك مختصّاً بالمماثل له من كلّ وجه، وهو المكافئ له من كلّ وجه فقط والمساوي والمعادل له والمكافئ

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٨٤ـ٤٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص٤٨٧.

له من كلّ وجه، أو يكون النفي عامّاً في المماثل ولو من بعض الوجوه، والمكافئ ولو من بعض الوجوه، ولا يجوز أن يكون النفي مختصّاً بالقسم الأوّل، لأنّ هذا لم يعتقده أحدٌ من البشر، وهو سبحانه ذمَّ ونهى عمّا هو موجودٌ في البشر)[1].

ومن المبرّرات التي يسوقها لأجل تأكيد معتَقده يقول: (والمنفي عنه لابدّ أن يستلزم وصفاً ثبوتيّاً، كما قرّرنا هذا في غير هذا الموضع، ومنافاته لذلك المنفي وبُعده عنه، ومنافاة صفاته الوجوديّة له فيه من الاختصاص الذي لا يشركه فيه أحد ما لا يعلمه أيضاً إلّا هو، بخلاف لفظ التشبيه، فإنّه يقال على ما يشبه غيره، ولو من بعض الوجوه البعيدة، وهذا ممّا يجب القول به شرعاً وعقلاً بالاتّفاق.

ولهذا لمّا عرف الأئمّة ذلك وعرفوا حقيقة الجهميّة وأنّ نفيهم لذلك من كلّ وجهٍ مستلزمٌ لتعطيل الصانع ووجوده، كانوا يبيّنون ما في كلامهم من النفاق والتعطيل، ويمنعون عن إطلاق لفظهم العليل، لما فهموه من مقصودهم وإن لم يفهمه أهل الجهل والتضليل)[2].

وكأنّه يريد القول: إنّ المشكلة هي في نفي التشبيه مطلقاً، وبهذا يصير الإنسان معطّلاً، والمشكلة حينئذٍ تكون بحسب رأي ابن تيميّة أنّ هذا يعني التنزيه المطلق!!

وفي كلام وأقوال ابن تيميّة ما هو أوضح وأصرح من ذلك حيث يقول: (كذلك ثبوت ذات ـ يعني لله ـ لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل، وثبوت المشابهة من بعض الوجوه في الأمور الكماليّة معلومٌ بالشرع

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص٤٩٠ـ٤٩١.

والعقل، وكما أنّه لابدّ لكلّ موجودٍ من صفات تقوم به فلابـدّ لكـلّ موجـود قائم بنفسه من صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجـود قـائم بنفـسه ليس له صورة يقوم عليها)[١].

فالله تعالى إذن ـ وفقاً لابن تيميّة ـ إذا كان بلا صورةٍ ولا شكلٍ خـارجيٍّ، معدومٌ؛ لأنّه يمتنع في الوجود قائم بنفسه ليس له صورة يقوم عليها.

ومن هنا يعتبر ابن تيميّة أنّ التشبيه غير مـذموم عـلى إطلاقـه، كـما صرّح بذلك في النصّ الذي نقلناه عنه في (بيـان تلبـيس الجهميّـة) وكـذلك في (درء تعارض العقل والنقل) الذي نقلناه أيضاً فيما تقدّم.

وكذلك يعود إلى تأكيد ذلك في (بيـان تلبـيس الجهميّـة) حيـث يقـول: (وإذا كان كذلك فاسم «المشبّهة» ليس له ذكر بذمٍّ في الكتاب والسُّنّة، وكـلام أحد من الصحابة والتابعين، ولكن تكلّم طائفة من السلف مثل عبد الـرحمن بن مهدي، ويزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويـه، ونعـيم بن حمّاد، وغيرهم بذمّ المشبّهة، وبيّنـوا المـشبّهة الـذين ذمّـوهم؛ أنّهـم الـذين يمثّلون صفات الله بصفات خلقه، فكان ذمّهم لما في قولهم من مخالفة الكتاب والسنّة، إذ دخلوا في التمثيل، إذ لفـظ التـشبيه فيـه إجمـال واشـتراك وإيهـام، بخلاف لفـظ التمثيـل الـذي دلّ عليـه القـرآن، ونفـى مُوجَبَـه عـن الله عـزّ وجلّ)[٢].

وإلى هنا نجد أنّ أهم أُسس التوحيد لدى ابن تيميّـة مـن خـلال كـلّ مـا تقدّم يقوم على:

أوّلاً: التجسيم، لأنّه بناءً على معتقداته: ما لم يكن الله تعالى جسماً، يكـون

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٥٢٥.

(٢) المصدر نفسه: ج١ ص٣٨٧.

معدوماً.

ثانياً: التشبيه، لأنّه يعتبر أنّ نفي التشبيه من كلّ وجه هو التعطيل والجحود لربّ العالمين.

وعلى كلّ مسلم أن يتنبّه ويأخذ علماً أنّ الطريق عند ابن تيميّة إلى التوحيد يمرّ من التجسيم، وكذلك من خلال التشبيه، ولكن لا من جميع الوجوه، بل من بعض الوجوه.

هذا ما أثبتناه بالأدلّة القطعيّة من كلمات ابن تيميّة.

وهذا أيضاً ما تبنّاه النهج والمدرسة التي تمثّل ابن تيميّة، وهي المدرسة الوهّابية بما ذكره كبار أئمّتها من أمثال ابن باز الذي أورد هذه المعاني في كتاباته، ومنها ما ذكره في كتاب (مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة)، وفيها هذا السؤال:

(السؤال: ما صحّة حديث أنّ الله خلق آدم على صورته...؟

الجواب: هذا هو الصواب، الحديث صحيح مثل ما قال إسحاق وأحمد وغيرهم، معناه سميع بصير، وليس معناه مثل سمع ابن آدم وبصره، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس مثل ابن آدم، تعالى الله عن الشبيه والنظير)(١).

ومراده من الشبيه، الشبيه في كلّ الوجوه، والمقيّد ببعض الوجوه، لا الشبيه مطلقاً، والدليل على ذلك قوله (الشبيه والنظير) فهذا عطف تفسير، حيث فسّر الشبيه بالنظير، أي المماثل، والعدل والمساوي، والمكافئ ونحو ذلك بحسب ما ذكره أرباب اللغة العربيّة.

وفي تصريحٍ آخر لأحد أئمّتهم وعلمائهم المعاصرين الشيخ العثيمين

---

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة، ابن باز: ج٢٥ ص١٢٧.

يقول: (...لأنّك لو قلت إنّها صورة الربّ عزّ وجلّ لمثّلت الله بخلقه، لأنّ صورة الشيء مطابقة له وهذا تمثيل، وجوابنا على هذا أن نقول: لو أعطيت النصوص حقّها لقلت خلق الله آدم على صورة الله، لكن ليس كمثل الله شيء)[1].

فالمنفي عن الله تعالى عند العثيمين التشبيه المطلق لا المقيّد.

ففي الواقع ابن تيميّة ينفي التشبيه من جهة، ويُثبته من جهةٍ أخرى، وليس هذا من باب التناقض، لأنّ التشبيه الذي ينفيه هو التشبيه من كلّ جهة وبحسب تعبيره التشبيه المطلق، وهذا الذي عبّر عنه القرآن الكريم بأنّه المثل.

ولعلّ الشبهة التي وقع فيها ابن تيميّة هي الصفات التي تطلق على الله تعالى وعلى الإنسان، فتقول الله عالم، موجود، وكذلك الإنسان عالم، موجود، وهكذا سميعٌ بصير، ولكنّه غفل أنّ علم الإنسان إمكاني، فقير، وعلم الله تعالى واجب، علمٌ غنيّ، بالذات، وأيّ شبه يوجد بين الغنيّ بالذات والفقير بالذات، وبين الواجب بالذات وبين الممكن بالذات، وأيّ شبه بين القديم بالذات وبين الحادث بالذات؟!

أليس هذا كلّه كاشفاً عن كونه جاهلاً بالقضايا والمسائل العقليّة، والقضايا التوحيديّة؟

وفي (جامع المسائل) لابن تيميّة والذي هو عبارة عن مجموعة آثاره، يصرّح بهذا المعنى؛ فإنّه بعد أن ينفي المماثلة ويقول بأنّ الله لا مثل له، يثبت التشبيه من وجه، فيقول: (وقوله في حديث الصورة «**لا يقولنّ أحدكم قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك**» يدلّ على أنّه ليس ممتنعاً من كلّ وجه، بل

---

(١) شرح الأربعين النوويّة: ص٤٥.

بعض الوجوه جائزة ...)[1].

والحاصل بعد هذه الاستفاضة: أنّه يمكن تلخيص كلّ ما اعتقده ابن تيميّة في مسألة التشبيه: أنّه ينفي التشبيه المطلق، ولا ينفي التشبيه المقيّد، فيقول بأنّه تعالى لا يوجد له شبيه من كلّ وجه، وله شبيه من بعض الوجوه، وإلاّ للزم التعطيل والجحود.

وهذه المسألة تضاف إلى جملة اعتقاداته الفاسدة التي أشرنا إليها في هذه الأبحاث مثل أنّه تعالى جسم لأنّ ما ليس بجسم فليس بموجود.

وكذلك مسألة التغيّر والتي مفادها أنّ الله سبحانه وتعالى يتغيّر في صوره وصفاته الخبريّة مثل اليد والساق والوجه (الأعضاء)، فهي عنده صفاتٌ عينيّة وليست معنويّة، بمعنى أنّها جزء من ذاته سبحانه وتعالى وتتغيّر من حالٍ إلى حال.

وهذه المعتقدات وإن كانت تتعلّق بتوحيد الصفات لكنّها تنعكس على توحيد العبادة وتترك آثارها الفاسدة، لأنّ التجسيم والتشبيه والتغيير على مستوى الصفات الإلهيّة والإيمان بها يتنافى مع التوحيد الحقيقي على مستوى العبادة وعلى مستوى الفعل الإلهي، لأنّه ملازمٌ للشرك في كلّ الأبعاد.

تميز الله عن الموجودات في نظرية ابن تيمية

عند الحديث سابقاً عن سند هذه الروايات في نظر ابن تيميّة وموقفه منها، ذكرنا بأنّ الله تعالى يتغيّر ويتحوّل من صورة إلى صورة، وأنّ المؤمنين لا يعرفونه من خلال صورته، فيكشف الحقّ سبحانه وتعالى عن ساقه فيتعرّفونه.

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الثامنة، رقم: ١٨، ص١٦٠ـ١٦١.

إذن فالعلامة التي تميّز الله تعالى ـ بنظر ابـن تيميّـة وأتباعـه ـ وبهـا يعرفـه المؤمنون، هي الساق وليست الصورة.

وهذا بطبيعة الحال تناقض ومخالفة صريحة لما ذكره ابن تيميّة في أحاديـث الصورة من أنّه تعالى يتميّز عن مخلوقاته بصورته وشكله.

وبناءً عليه: إذا كان الباري عزّ وجلّ يتميّز بساقه، نوجّـه سـؤالنا إلى ابـن تيميّة: أيّ جزءٍ من الساق يتميّز به الله تعـالى حيـنما يكـشفه لمخلوقاتـه؟ هـل الجزء الأعلى أم الأسفل؟ وهل هي الساق اليمنى أم اليسرى؟

ومن أين يعرف المؤمنون أنّ هذه الساق هي ساق إلهيّة؟

وقد تمادى أصحاب هذا المنهج في مثل هذه التفاصيل كما فعـل ابـن قـيّم الجوزية في كتاب (الصواعق المرسلة في الردّ على الجهميّة) حيث جعـل قولـه تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ**﴾ (القلـم: ٤٢). مطابقـاً لقول النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «**فيكشف عن ساقه فيخرّون له سـجّداً**» ثمّ يقول: (وتنكيره للتعظيم والتفخيم، كأنّه قال يكشف عن ساقٍ عظيمة، جلّت عظمتها وتعالى شأنها أن يكون لها نظيرٌ أو مثيل أو شبيه؛ قـالوا: وحمـل الآيـة عـلى الـشدّة لا يصحّ بوجه، فإنّ لغة القوم في مثل ذلك أن يقال كشفت عن القوم لا كـشف عنها كما قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُـونَ**﴾ (الزخـرف: ٥٠).

فالتنكير إذن عند ابن الجوزية هو للتعظيم، وهذه الساق الإلهيّـة لا معنـى لأن تكون مثلاً نصف مـتر، بـل يجـب أن تكـون بـآلاف الأمتـار، وعرضـها كذلك، وأيضاً هكذا الحال بالنسبة لوزنها، وذلـك مـن أجـل أن تتميّـز هـذه الساق الإلهيّة عن سوق المخلوقات.

هذا بالنسبة إلى الساق في مفهوم هـذه المدرسـة، ولـو عـدنا إلى الـصورة

لقالوا فيها كما قالوا في الساق، من أنّها صورة عظيمة، فخمة، ضخمة، لأنّها صورة إلهيّة، ولابدّ أن تتميّز عن صور المخلوقات.

فتعالوا إذن لكي نتخيّل الإله الذي يصوّره هؤلاء في عقيدة التوحيد، ولسوف نتصوّره بحسب معتقداتهم وكلماتهم أنّ له جسماً ضخماً بحيث يجلس على كرسيّه الذي وسع السماوات والأرض، فهو موجود كبير ضخم بحجمه وطوله وعرضه وثقله لا يمكن للعقل أن يحيط به، ورأسه على شكل الآدميّين، ولذا لم يستطيعوا تمييزه!!

وأين هذا كلّه من تلك المدرسة العظيمة التي اعتقدت بما قاله أئمّة أهل البيت عليهم السلام كقول الإمام الرضا عليه السلام: «**كل ما ميّزتموه بأوهامكم فهو مردودٌ إليكم**». تعالى الله عمّا يقول الجاهلون علوّاً كبيراً.

هذا مع أنّ قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ ينبغي حمله على الظاهر، خاصّة في منهج ابن تيميّة الذي يرفض التأويل، نراه يقول بأنّها: أيّ ساقٍ كان، ولا ارتباط لها بساقه سبحانه وتعالى.

يقول في (مجموعة الفتاوى): (ولا ريب أنّ ظاهر القرآن لا يدلّ على أنّ هذه من الصفات، فإنّه قال: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله، ولم يقل: عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنّه من الصفات إلّا بدليلٍ آخر، ومثل هذا ليس بتأويل، إنّما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف، ولكن كثير من هؤلاء يحملون اللفظ على ما ليس مدلولاً له، ثمّ يريدون صرفه عنه، ويجعلون هذا تأويلاً، وهذا خطأ من وجهين...)[1].

إذن إذا حملنا الساق على غير الساق المتعارفة لا يكون تأويلاً، لأنّه ليس

(١) مجموعة الفتاوى: ج٦ ص٢٣٧.

ظاهر الآية أنّ هذه ساق إلهيّة!

ثمّ يخالف ابن تيميّة هذا الكلام الذي قاله في الفتاوى الحمويّة، ويصرّ على أنّ هذه الآية تكلّمت عن ساقه سبحانه وتعالى، وأقام أدلّة ثلاثة لإثبات كون ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ المراد منها: يوم يكشف الحقّ عن ساقه هو سبحانه وتعالى؛ يقول في (بيان تلبيس الجهميّة): (الوجه السادس: أنّه من أين في ظاهر القرآن لله ساق، وليس معه إلّا قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾، والصحابة قد تنازعوا في تفسير الآية: هل المراد به الكشف عن الشدّة، أو المراد به أنّه يكشف الربّ عن ساقه؟)[1].

ثمّ يتابع كلامه في الاستدلال على من قال بأنّها ساق الله فيقول: (والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسّر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين، الذي قال فيه: فيكشف الربّ عن ساق)[2].

إذن الدليل الأوّل الذي ساقه إلى القول بأنّ المراد ساق الله هو الحديث الصحيح، وأمّا الدليل الثاني فهو كما قال: (وقد يقال إنّ ظاهر القرآن يدلّ على ذلك من جهة أنّه أخبر أنّه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلّا لله، فعُلم أنّه هو الكاشف عن ساقه)[3].

وأمّا الدليل الثالث، فهو: (وأيضاً فحَمْلُ ذلك على الشدّة لا يصحّ، لأنّ المستعمل في الشدّة أن يُقال: «كشف الله الشدّة» أي أزالها، كما قال: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ﴾ (الزخرف: ٥٠)، وقال: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٥ ص٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٥ ص٤٧٣.

(٣) المصدر نفسه: ج٥ ص٤٧٣.

عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ﴾ (الأعراف: ١٣٥)... واذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنّه يقال: كشف الشدّة، أي أزالها، فلفظ الآية ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ وهذا يُراد به الإظهار والإبانة، كما قال: ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ﴾، وأيضاً فهناك تحدث الشدّة لا يزيلها، فلا يكشف الشدّة يوم القيامة، لكن هذا الظاهر ليس ظاهراً من مجرّد لفظ ساق، بل بالتركيب والسياق وتدبّر المعنى المقصود)[١].

ومن مدرسة ابن تيميّة انبثق البعض ليشنّ حملة شعواء على كلّ من قال بأنّ المراد من الساق في الآية غير ساق الله تعالى، وهو الشيخ عبد الله بن محمّد الغنيمان حيث قال في (شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري): (وبهذا يتبيّن بطلان قول من يقول: المراد بالساق: الأمر الشديد المهول، أو أنّه مَلَكٌ يجعله الله علامة يعرفونها، ونحو ذلك من التأويلات الباردة السخيفة التي يجب أن ينزّه عنها كلام العقلاء، فضلاً عن كلام رسول الله صلّى الله عليه وآله.

وكلّ من جرّد نفسه لله، وطرح عنه التعصّب والتقليد، فإنّه يعلم بطلان هذه التأويلات، وسخافتها)[٢].

فهل هناك من الصحابة من عنده تأويلات باردة وسخيفة فيُقام عليه الحَدّ لأجل ذلك، مع أنّ هذا يتناقض مع منهج ابن تيميّة الذي يعتبر من (الصارم المسلول) أنّه لا يجوز إلصاق أيّ صفة نقص بحقّ صحابة النبيّ صلّى الله عليه وآله ومن يفعل ذلك يُقام عليه الحَدّ.

ولكن الغنيمان هنا يتّهم ـ ولو بشكل غير مباشر ـ الصحابة الذين لم يوافقوا على تفسيره لمعنى الساق، وذهبوا إلى التأويل، بأنّهم لم ينزّهوا كلام

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٥ ص٤٧٣ـ٤٧٤.

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ج١ ص٤٥٧.

النبيّ ﷺ، وأنّ تأويلاتهم سخيفة، وأنّهم أهل تعصّب....

هذا بالإضافة إلى ما نقلنا سابقاً عن بعض أرباب مدرسة ابن تيميّة حيث قالوا: (والصحابة قد تنازعوا في تفسير الآية...).

أدلة ابن تيمية في تفسير الحديث

وقع الخلاف الكبير بين ابن تيميّة وعلماء المسلمين في مسألة إرجاع الضمير في قوله ﷺ: «**على صورته**»، ولم يوافق هؤلاء العلماء ابن تيميّة وأتباعه على إرجاع الضمير إلى الله تعالى؛ لأنّ مقتضى القواعد هو إرجاع الضمير إلى الأقرب، وأقرب الكلمات إلى الضمير الموجود في «صورته» هي «آدم».

ومع ذلك يصرّ ابن تيميّة على إرجاع الضمير إلى الله سبحانه وتعالى.

ولعلّ أهمّ دليل استند إليه لإثبات معتقده هو بعض الروايات التي وردت بلفظ: «... على صورة الرحمن» من قبيل ما نقلنا سابقاً: «**إذا قاتل أحدكم فليتجنّب الوجه، فإنّما صورة الإنسان على صورة وجه الرحمن**» وكذلك: «**لا تقبّحوا الوجه فإنّ ابن آدم خلق على صورة الرحمن**».

وهذه الروايات أصبحت المنشأ لابن تيميّة لمثل هذا القول.

ولذلك وقع في الاشتباه أيضاً في تفسير الروايات التي ذكرناها سابقاً والتي تشير إلى رؤية الله يوم القيامة، فينكره البعض لأنّ الوجه وجه آدمي فيشتبه عليهم الأمر، فيكشف الله عزّوجلّ لهم عن الساق، وحينئذٍ يتبيّن لهم أنّ هذه الساق ساق إلهيّة. وتكون الساق علامة على أنّه هو الله تبارك وتعالى!!

ومن أقوال ابن تيميّة التي تشير إلى ما ذكرناه، ما ورد في كتاب (بيان

تلبيس الجهميّة) حيث يقول: (الوجه الثامن: أنّ رواية الحديث من وجوه، فسائر الألفاظ تبطل عود الضمير إلى آدم، قوله: «**لا تقبّحوا الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن**». وقوله في الطريق الآخر من حديث أبي هريرة: **إذا ضرب أحدكم فليتجنّب الوجه، فإنّ صورة الإنسان على صورة الرحمن**)(١).

وبعد نقله لهذه الروايات يقول: (مع أنّ هذه الروايات المتنوّعة في مظنّة الاشتهار دليل على أنّ علماء الأمّة لم تنكر إطلاق القول بأنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، بل كانوا متّفقين على إطلاق مثل هذا)(٢).

فهو إذن ينسب هذا الأمر ـ إرجاع الضمير إلى الله ـ إلى كلّ علماء الأمّة، وسيأتي أنّ هذه النسبة غير صحيحة على الإطلاق، ثمّ يقول بعد ذلك: (وهذه الوجوه كلّها مع أنّها مبطلة لقول من يعيد الضمير في قوله إلى آدم، فهي أدلّة مستقلّة في الإخبار بأنّ الله تعالى خلق آدم على صورة نفسه)(٣).

وهذا ما أشار إليه ابن حجر العسقلاني في فتح الباري وقال: بأنّ لفظ الحديث بصيغة «على صورة الرحمن» كان السبب في تمسّك أصحاب مقولة عود الضمير على الله، فقال: (وقيل: الضمير لله، وتمسّك قائل ذلك بما ورد في بعض طرقه على صورة الرحمن)(٤).

وفي كتاب (اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة ـ لابن تيميّة) بشرح الشيخ صالح آل الشيخ يقول:

(وأمّا حديث الصورة، ومراده من الصورة: خلق الله آدم على صورة

---

(١) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٤١.

(٢) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٤٥.

(٣) بيان تلبيس الجهميّة: ج٦ ص٤٥٠.

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ج١١ ص٢، باب بدء السلام.

الرحمن، وليس رواية خلق الله آدم على صورته، والدليل على ذلك قوله بعد ذلك: فقد شذّ ابن خزيمة في تضعيفه، والحديث صحيح)، لأنّ ابن خزيمة لم يضعّف تلك النصوص التي تكلّمت على أنّ الله خلق آدم على صورته، وإنّما ضعّف الروايات التي تكلّمت عن أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن.

ولذا قال بعد ذلك: (وكان هذا الحديث هو الفيصل بين السنّي والجهمي، وإنّما أنكره ابن خزيمة وأجمع أهل السنّة على أنّ ابن خزيمة زلَّ في ذلك)[1].

ومن الشواهد أيضاً أنّ هذه المدرسة اعتمدت على حديث «**خلق الله آدم على صورة الرحمن**» واعتبرته مستنداً لها في إرجاع الضمير على الرحمن: تأليفهم للكتب والرسائل والإصرار فيها على هذا المعنى.

ومن ذلك كتاب (عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن) تأليف حمود بن عبد الله بن حمود التويجري.

ولمعرفة قيمة هذا الكتاب في مدرسة ابن تيميّة نشير إلى التقريظ الذي ورد في مقدّمة الكتاب من قبل الشيخ ابن باز حيث يقول: (فألفيته كتاباً قيّماً كثير الفائدة، قد ذكر فيه الأحاديث الصحيحة الواردة في خلق آدم على صورة الرحمن، وفيما يتعلّق بمجيء الرحمن يوم القيامة على صورته، وقد أجاد وأفاد وأوضح ما هو الحقّ في هذه المسألة، وهو أنّ الضمير في الحديث ـ في خلق آدم على صورته ـ يعود إلى الله عزّ وجلّ).

أمّا لماذا التركيز على هذا الحديث؟ فالجواب واضح وهو إقامة الدليل والبرهان لإثبات أنّ الضمير يعود على الله سبحانه وتعالى.

وهذا أيضاً ما أشار إليه الدكتور سليمان الدبيخي في كتاب (أحاديث

---

(١) اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة: ج٢ ص١٩.

العقيدة المتوهّم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسةً) حيث إنّه بعد أن يذكر الحديث وأدلّة أصحاب القول بأنّ الضمير يعود على الله، يقول:

(والأصل حمل اللفظ على ظاهره، وذلك بإرجاع الضمير إلى الله تعالى ...ولأهميّة هذا الحديث في هذا الباب وكونه فيصلاً وقاطعاً للنزاع في هذه المسألة، فقد أثار نقاشاً واسعاً، خاصّةً بين بعض العلماء المعاصرين)(١).

وفي هامش الصفحة يذكر أولئك المدافعين عن الحديث ويذكرهم بالقول:

(كتب الشيخ حمّاد بن محمّد الأنصاري مقالة في مجلّة الجامعة السلفيّة في ذي القعدة سنة ١٣٩٦هـ، المجلّد الثامن، العدد الرابع، بعنوان «تعريف أهل الإيمان بصحّة حديث صورة الرحمن»، صحّح فيه هذا الحديث وردّ على ابن خزيمة في تعليله له، ونقل هذه المقالة: الدكتور علي بن ناصر الفقيهي في هامش كتاب الصفات للدارقطني بتحقيقه «٥٨ ـ ٦٢».

فكتب الشيخ الألباني ردّاً على هذه المقالة....

فكتب الشيخ حمود التويجري رسالة بعنوان: «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن»، ردّ فيها على تضعيف ابن خزيمة والألباني لهذا الحديث.

ثمّ كتب الشيخ عبد الله الدويش رسالة بعنوان: «دفاع أهل السنّة والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورة الرحمن» ردّ فيها على ابن خزيمة وكذا على الألباني في ردّه على الشيخ حمّاد الأنصاري)(٢).

---

(١) أحاديث العقيدة المتوهّم إشكالها في الصحيحين جمعاً ودراسة: ص١٢٦ـ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ص١٢٧.

رأي ابن خزيمة والألباني في حديث الصورة

في مقابل دعوى ابن تيميّة بإرجاع الضمير في حديث الصورة إلى الله تعالى، ولإثبات عدم صحّة هذه الدعوى نجد الكثير من علماء السنّة لم يوافقوا على ذلك، وسنكتفي بذكر ما يقوله عَلَمان من الأعلام الكبار، أحدهم من المتقدّمين، والثاني من المتأخّرين والمعاصرين، ممّن خالفوا ابن تيميّة في صحّة سند هذا الحديث، وهذان العَلَمان هما:

الأوّل: هو الإمام بل إمام الأئمّة محمد بن إسحاق بن خزيمة.

الثاني: إمام الجرح والتعديل العلاّمة الألباني.

أمّا الأوّل، أي ابن خزيمة: فقد ذكر الذهبي في (سير أعلام النبلاء) تعريفاً عنه فقال: (محمّد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة الحافظ الحجّة الفقيه شيخ الإسلام، إمام الأئمّة أبو بكر السلمي النيسابوري الشافعي صاحب التصانيف، ولد سنة ٢٢٣هـ ...).

ثمّ يقول في موضعٍ آخر: (حدّثنا فلان عن فلان، حدّثنا ابن حاتم بن حبّان التميمي قال: ما رأيت على وجه الأرض من يحفظ صناعة السُّنن ويحفظ ألفاظها الصحاح وزياداتها حتّى كأنّ السنن كلّها بين عينيه إلّا محمّد بن إسحاق بن خزيمة)[1].

لكن ابن تيميّة يصفه بأنّه شاذّ؛ لمجرّد أنّه ناقش الرواية، ولم يطابق تفسيره لتفسير ابن تيميّة.

ثمّ يتابع الذهبي القول: (وقال أبو الحسن الدارقطني: كان ابن خزيمة إماماً ثبتاً معدوم النظير، وقال الإمام أبو العبّاس بن سريج وذكر له ابن

---

(١) سير أعلام النبلاء: ج١٤، الترجمة ١٤، ابن خزيمة، ص٣٧٢.

خزيمة فقال: يستخرج النكت من حديث رسول الله ﷺ بالمنقاش، وقد كان هذا الإمام جهبذاً بصيراً بالرِّجال...)[١].

أمّا الثاني: فهو أحد أبرز أئمّة الجرح والتعديل المعاصرين، العلاّمة محمّد ناصر الألباني، وأحد أئمّة السلفيّة الدعويّة المعاصرة، والذي تعتمد عليه السلفيّة في وقتنا الحاضر في تضعيف الأحاديث وتصحيحها من خلال بعض آثاره ومؤلّفاته والتي من أهمّها: (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة).

الألباني يورد الأحاديث المتقدّمة فيقول: «**إذا قاتل أحدكم فليتجنّب الوجه، فإنّما صورة الإنسان على صورة وجه الرحمن**».

ويعلّق على الحديث بقوله: (مُنكَر، أخرجه ابن الإمام أحمد في كتاب «السنّة»... وهو ضعيف لسوء حفظه، وقد صحَّ الحديث من طرف بنحوه، ولكن ليس فيه ذكر «على صورة الرحمن» سبحانه وتعالى، فهي زيادة مُنكرَة لمخالفتها لتلك الطرق... وقد أنكرها جماعة مع ورودها في طريق آخر...)[٢].

ثمّ ينقل الرواية الثانية للحديث: «**لا تقبّحوا الوجه؛ فإنّ ابن آدم خُلِقَ على صورةِ الرحمن عزّ وجلّ**»، ويعلّق عليه أيضاً بالقول: (مُنكرَ. أخرجه الآجري في الشريعة... وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين، ولكن له أربع علل، ذكر ابن خزيمة ثلاثة منها، فقال:

إحداها: أنّ الثوري قد خالف الأعمش في إسناده فأرسله الثوري ولم يقل: «عن ابن عمر».

---

(١) المصدر السابق.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: ج٣ ص٣١٥ـ٣١٦، الحديث رقم: ١١٧٥.

والثانية: أنّ الأعمش مدلّس لم يذكر أنّه سمعه من حبيب بن أبي ثابت.

والثالثة: أنّ حبيب بن أبي ثابت أيضاً مدلّس لم يعلم أنّه سمعه من عطاء، ثمّ قال: «فمعنى الخبر ـ إنْ صحّ من طريق النقل مسنداً ـ أنّ ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صوّر آدم ثمّ نفخ فيه الروح».

قلت: والعلّة الرابعة: هي جرير بن عبد الحميد، فإنّه وإن كان ثقة كما تقدّم، فقد ذكر الذهبي في ترجمته من «الميزان» أنّ البيهقي ذكر في «سننه» في ثلاثين حديثاً لجرير بن عبد الحميد قال: «قد نسب في آخر عمره إلى سوء الحفظ».

قلت: وإنّ ممّا يؤكّد ذلك أنّه رواه مرّةً عند أبي عاصم «رقم ٥١٨» بلفظ: «على صورته»، لم يذكر «الرحمن». وهذا الصحيح المحفوظ عن النبيّ ﷺ من الطرق الصحيحة عن أبي هريرة...)[١].

وما نقله الألباني عن ابن خزيمة من كون الحديث فيه ثلاث علل إشارة مهمّة إلى إحدى المباني الموجودة عند أئمّة الجرح والتعديل، وحاصل ذلك: أنّه لا يمكن الاحتجاج بالرواية من خلال الاكتفاء بالنظر إلى رجال السند وكونهم ثقات لنحكم بصحّة الرواية، بل لابدّ من كونها لا تحتوي على علّة قادحة.

وقد صرّح هؤلاء بهذا المعنى ومنهم الشيخ العثيمين في كتابه (مصطلح الحديث) حيث قال بعد تقسيمه للآحاد من الأحاديث باعتبار الرتبة وأنّها على خمسة أقسام؛ ومنها:

(١. فالصحيح لذاته: ما رواه عدل تامّ الضبط بسندٍ متّصل وسلم من الشذوذ والعلّة القادحة... والعلّة القادحة أن يتبيّن بعد البحث في الحديث

---

(١) المصدر نفسه: الحديث: ١١٧٦، وراجع: كتاب التوحيد لابن خزيمة: ص٩٦.

سبب يقدح في قبوله، بأن يتبيّن أنّه منقطع، أو موقوف، أو أنّ الراوي فاسق، أو سيئ الحفظ، أو مبتدع والحديث يقوّي بدعته، ونحو ذلك، فلا يحكم للحديث بالصحّة حينئذٍ؛ لعدم سلامته من العلّة القادحة)(١).

ولذا يقول في رواية ينقلها: (فظاهر الإسناد الصحّة لكن أعلّ بأنّ رواية إسماعيل عن الحجازيّين ضعيفة، وهذا منها، وعليه فهو غير صحيح؛ لعدم سلامته من العلّة القادحة)(٢).

فالحديث مع أنّه بحسب الظاهر صحيح السند، ولكن فيه علّة كما أشار إلى ذلك. وهذا ما ذكره أيضاً علاّمة اليمن المعاصر أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي في كتاب (أحاديث مُعَلَّة ظاهرها الصحّة)؛ قال في معنى العلّة في الحديث: (فالحديث المعلّ هو الحديث الذي اطُّلع فيه على عِلَّةٍ تقدحُ في صحّته مع أنّ ظاهره السلامة.

قال الحافظ...: وإنّما يُعلُّ الحديث من أوجهٍ ليس للجرح فيها مدخلٌ، فإنّ حديث المجروح ساقطٌ واهٍ، وعِلَّةُ الحديث تكثُر في أحاديث الثقات أن يحدّثوا بحديث، له علّةٌ فتخفى عليهم عِلّتهُ، والحجّة فيه عندنا العلم والفهم والمعرفة.

فعلى هذا لا يُسمّى الحديث المنقطع مثلاً معلولاً، ولا الحديث الذي راويه مجهول أو مُضعَّف معلولاً، وإنّما يُسمّى معلولاً إذا آلَ أمرهُ إلى شيء من ذلك مع كونه ظاهر السلامة من ذلك)(٣).

وبالعودة إلى ابن تيميّة فإنّه لّما نظر إلى كلام ابن خزيمة الذي ذكر بأنّ

---

(١) مصطلح الحديث: ص١٣ و ١٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩.

(٣) أحاديث مُعَلّة ظاهرها الصحّة: ص١٦.

الحديث فيه ثلاث علل استنكر عليه ذلك، والسبب أنّ ابن تيميّة ليس من أهل الخبرة في هذا المجال، وفي تصوّره أنّ الحديث بمجرّد أن ينقله الثقات ـ بحسب نظره ـ يمكن الاحتجاج به، وقد غفل ابن تيميّة عن الشروط التي ذكرناها للاحتجاج بالحديث والتي يمكن تلخيصها بناءً على ما تقدّم بهذين الشرطين:

الأوّل: هو أن يكون جميع الرواة في سند الحديث من الثقات.

الثاني: أن لا تكون هناك علّة قادحة، من قبيل أن يكون سيّئ الحفظ، أو مدلّساً، فقد يكون الراوي ثقةً إلّا أنّه سيّئ الحفظ، أو قد يكون ثقة ولكنّه ينقل حديثاً آخر بمضمون آخر أصحّ من الأوّل، فهذه كلّها علل تؤدّي إلى سقوط الحديث.

وهذا أيضاً منهج الألباني الذي يعتبر أبرز العلماء في علم الحديث، وقد أشار إلى هذه القاعدة في كتابه (سلسلة الأحاديث الضعيفة...) فقال:

(لأنّ كون رجال الإسناد ثقات ليس هو كلّ ما هو يجب تحقّقه في السند حتّى يكون صحيحاً، بل هو شرطٌ من الشروط الأساسيّة في ذلك، بل إنّ تتبّعي لكلمات الأئمّة في الكلام على الأحاديث قد دلّني على أنّ قول أحدهم في حديثٍ ما رجال إسناده ثقات يدلّ على أنّ الإسناد غير صحيح، بل فيه علّة ولذلك لم يصحّحه وإنّما صرّح بأنّ رجاله ثقات فقط من غير أن يصحّح)[1].

وإذا اتّضحت هذه القاعدة نعود إلى حديث الصورة فنرى أنّ كلّ من قال بأنّ هذا الحديث صحيح ـ ونقصد به الحديث الذي فيه لفظ «على صورة الرحمن» ـ نظر إلى رجال السند وقال كلّهم ثقات، إذن الحديث ثقة، مع أنّ

---

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة...: ج٣، ذيل الحديث: ١١٧٦.

الأمر ليس كذلك فإنّه قد يكون رجال الإسناد ثقات، ولكن يوجد في السند علّة قادحة تمنع من القول بصحّة الحديث.

أمّا العلل في هذا الحديث فقد ذكرنا ما ذكره الإمام ابن خزيمة الذي أشار إلى وجود علل ثلاث في الحديث في مقدّمة هذا البحث ـ نقلاً عن الألباني ـ.

ولابن خزيمة كلامٌ ذكره قبل إيراده لعلل الحديث يشير فيه إلى ما توهّمه البعض من عودة الضمير إلى الرحمن فقال في (كتاب التوحيد): (قال ابن عمر: قال رسول الله ﷺ: «**لا تقبّحوا الوجه فإنّ ابن آدم خُلق على صورة الرحمن...**» وقد افتتن بهذه اللفظة التي في خبر عطاء عالَمٌ ممّن لم يتحرّى العلم، وتوهّموا أنّ إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر من إضافة صفات الذات، فغلطوا في هذا غلطاً بيّناً وقالوا مقالة شنيعة مضاهية لقول المشبّهة، أعاذنا الله وكلّ المسلمين من قولهم. فالذي عندي في تأويل الخبر إن صحَّ من جهة النقل موصولاً، فإنّ في الخبر عللاً ثلاثة... ـ أشرنا إليها ـ.

إلى أن يقول: قال أبو بكر: ومثل هذا الخبر لا يكاد يحتجّ به علماؤنا من أهل الأثر، فإن صحّ هذا الخبر مسنداً فمعناه إضافة الصورة إلى الرحمن من باب إضافة الخلق إليه، ﴿**هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ**﴾ فأضافه إلى نفسه، وكذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿**هَذِهِ نَاقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً**﴾ فأضاف الله الناقة إلى نفسه، وهكذا...)[١].

فهذه إذن إضافة تشريفيّة، لا إضافة صفة من صفات الذات كما يقول ابن تيميّة.

فها هو الإمام أبو خزيمة يرى بأنّ من قال بأنّ ابن آدم خُلق على صورة

---

(١) كتاب التوحيد، ابن خزيمة: ج١ ص٩٦ـ١٠٠.

الرحمن يصير مشبّهاً، ويقول بأنّه لم يحتجّ أحدٌ من علمائنا بهذا الأثر، أمّا ابن تيميّة فيقول: (فقد شذّ ابن خزيمة)، فهل انفرد ابن خزيمة وحده بهذا الرأي؟

ويناقش الألباني في ما قاله البعض من عود الضمير إلى الله تعالى بدعوى أنّه يتعيّن إجراء ما في ذلك على ما تقرّر بين أهل السُّنّة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه، أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جلّ جلاله، فيقول: (والتأويل طريقة الخلف، وإمراره كما جاء طريقة السلف، وهو المذهب، ولكن ذلك موقوف على صحّة الحديث عن الرسول ﷺ، وقد علمت أنّه لا يصحّ كما بيّنا آنفاً....

وخلاصة القول: أنّ الحديث ضعيف بلفظيه وطريقيه، وأنّه إلى ذلك مخالف للأحاديث الصحيحة بألفاظٍ متقاربة)[1].

إذن الحديث عند الألباني ضعيف سنداً ومتناً، ومخالف للأحاديث الصحيحة، فكيف صحّحه ابن تيميّة؟!

وقد ردّ الألباني على ابن تيميّة بشكلٍ غير مباشر من خلال ردّه ومناقشته للأنصاري في رسائل العقيدة حيث تبنّى الأنصاري رأي ابن تيميّة ونظّر له، فقال الألباني في معرض مناقشته لذلك: (تنبيه هامّ: بعد تحرير الكلام وقفتُ على مقال طويل لأخينا الفاضل الشيخ حمّاد الأنصاري أوهمَ القرّاء أنّ ابن خزيمة تفرّد من بين الأئمّة في إنكاره لحديث صورة الرحمن ـ وهذا التوهّم منشأه ابن تيميّة فقلّده أتباعه ـ مع أنّ معه ابن قتيبة والمازري ومن تبع المازري، كما تقدّم...)[2].

وكذلك ردّ الألباني في نفس الكتاب على الشيخ حمود التويجري مؤلّف

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: ج٣ ص٣١٨ـ٣١٩.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٣١٩.

كتاب (عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن) وأكّد رأيه بتضعيف الحديث.

ولم يسلم الألباني من النقد رغم مقامه العلمي الشامخ لدى أتباع ابن تيميّة، لأنّه ناقش في مسألةٍ من المسائل المسلّمة لديهم، فانبرى البعض منهم لإلحاقه بالجهميّة، كما فعل الشيخ عبد الله الدويش في كتابه (دفاع أهل السنّة والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورة الرحمن) حيث قال ردّاً على الألباني بعد أن استعرض كلامه: (انتهى ما ذكره الشيخ الألباني مع بعض الاختصار، ولمّا تأمّلته وجدته عارياً عن التحقيق والبرهان، بعيداً عن قول أهل السنّة والجماعة، موافقاً لقول أهل الضلال والجهميّة، فنبّهت عليه نصحاً للأُمّة وخوفاً من الاغترار به، وجعلته فصولاً)[1].

فقد صار الألباني من أهل الضلال، جهميّاً، خارجاً عن السنّة لأنّه لم يقبل بصحّة هذا الحديث! وهذا منطق ابن تيميّة الذي جعل الحديث الفيصل بين السنّي والجهمي، ولذا نبّه على ضلاله الشيخ الدويش.

مخالفة علماء السنة لابن تيمية في حديث الصورة

ونحن وإن ذكرنا ما قاله العَلَمان: ابن خزيمة، والألباني، ولكن ضرورة البحث تقودنا إلى التفصيل أكثر في هذه المسألة، لذلك كان لابدّ من ذكر ما قاله بعض كبار العلماء من أهل السنّة في مخالفتهم لابن تيميّة في إرجاع الضمير إلى الله تعالى، ومن هؤلاء:

الأوّل: النووي في شرحه لصحيح مسلم؛ حيث قال بعد حديث النبيّ ﷺ: «**خلق الله آدم على صورته طوله ستّون ذراعاً**»: (هذا الحديث سبق

(١) دفاع أهل السنّة والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورة الرحمن: ص٥.

شرحه وبيان تأويله، وهذه الرواية ظاهرة في أنّ الضمير في صـورته عائـد إلى آدم، وأنّ المراد أنّه خلق في أوّل نشأته على صورته التي كان عليهـا في الأرض وتوفّي عليها وهي طولـه سـتّون ذراعـاً ولم ينتقـل أطـواراً كذرّيتـه، وكانـت صورته في الجنّة هي صورته في الأرض لم تتغيّر)[١].

الثاني: ابن حجر العسقلاني في فتح الباري. وقد ذكـر ابـن حجـر موقفـه من الحديث في عدّة مواضع، ففي الجزء الخـامس مـن الكتـاب بعـد أن أورد الحديث عن أبي هريرة قال: (وزعم بعضهم أنّ الضمير يعود على آدم أي على صفته أي خلقه موصوفاً بالعلم الذي فَضَلَ به الحيوان ـ ثمّ قال مؤيّداً ذلـك ـ وهذا محتمل وقد قال المازري: غلط ابـن قتيبـة، فـأجرى هـذا الحـديث عـلى ظاهره وقال: صورة لا كالصور ـ وبعد ذكره لأقوال العلماء في الحديث قال ـ وهو ظاهر في عود الضمير على المقولة له...)[٢].

وفي الجزء السادس كان أكثر وضوحاً في بيان رأيه في عـود الـضمير عـلى آدم، حيث ذكر الحديث بلفظ «على صورته»، ثمّ قال: (وهـذه الروايـة تؤيّـد قول من قال إنّ الضمير لآدم، والمعنى: أنّ الله تعالى أوجـده عـلى الهيئـة التـي خلقه عليها، لم ينتقل في النشأة أحوالاً، ولا تردّد في الأرحام أطـواراً كذريّتـه، بل خلقه الله رجلاً كاملاً سويّاً من أوّل ما نفخ فيه الـروح. [ثـمّ عقـب ذلـك بقوله:] وطوله ستّون ذراعاً، فعاد الضمير أيضاً على آدم، وقيـل معنـى قولـه «على صورته» أي لم يشاركه في خلقه أحدٌ؛ إبطالاً لقول أهل الطبائع، وخصّ بالذِّكر تنبيهاً بالأعلى على الأدنى، والله أعلم)[٣].

---

(١) شرح مسلم: ج١٧ ص١٧٨، باب جهنّم.
(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ج٥ ص١٣٣، باب في المكاتب.
(٣) المصدر نفسه: ج٦ ص٢٦٠، باب خلق آدم على ذريّته.

الثالث: ما ذكره العيني في (عمدة القاري)، حيث قال بعد إيراده للحديث:

(قوله «على صورته» أي على صورة آدم؛ لأنّه أقرب. أي: خلقه في أوّل الأمر بشراً سويّاً كامل الخلقة طويلاً ستّين ذراعاً كما هو المشاهد، بخلاف غيره فإنّه يكون أوّلاً نطفةً ثمّ علقةً ثمّ مضغةً ثمّ جنيناً ثمّ طفلاً ثمّ رجلاً حتّى يتمّ طوله، فله أطوار...)(١).

الرابع: السيوطي في (الديباج على مسلم)، حيث قال بعد إيراده للحديث: (**خلق الله آدم على صورته**، قال النووي هذه الرواية ظاهرة في أنّ الضمير لآدم وأنّ المراد أنّه خلق في أوّل نشأته على صورته التي كان عليها في الأرض وتوفّي عليها...)(٢).

الخامس: ابن حبّان في (الصحيح) فإنّه كان من أكثر المنكرين والمتشدّدين في عدم جواز إرجاع الضمير في الحديث إلى الله تعالى، فقال: (هذا الخبر تعلّق به من لم يحكم صناعة العلم... ولو تملّق قائل هذا إلى بارئه في الخلوة وسأله التوفيق... فمعنى الخبر عندنا بقوله ﷺ «**خلق الله آدم على صورته**» إبانة فضل آدم على سائر الخلق، والهاء راجعة إلى آدم، والفائدة من رجوع الهاء إلى آدم دون إضافتها إلى الباري جلّ وعلا، جلَّ ربّنا وتعالى عن أن يشبّه بشيء من المخلوقين)(٣).

السادس: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي في كتاب (دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه). فقد أورد الحديث وأشار إلى الاختلاف الواقع في

---

(١) عمدة القاري بشرح صحيح البخاري: ج٢٢ ص٢٢٩.

(٢) الديباج على مسلم: ج٦ ص١٨٧.

(٣) صحيح ابن حبّان بترتيب بلبان: ج١٤ ص٣٤، وصف طول آدم حيث خلقه الله....

تفسيره، وفي عود الضمير، ولكن كان كلامه الفصل في عدم قبوله بالحديث حيث قال: (قلت: هذا الحديث فيه ثلاث علل: أحدها...)[١].

السابع: المناوي في (فيض القدير شرح الجامع الصغير) حيث قال: (**خلق الله آدم على صورته**، أي على صورة آدم التي كان عليها من مبدأ فطرته إلى موته لم تتفاوت قامته ولم تتغيّر هيئته، بخلاف بنيه فإنّ كلاً منهم يكون نطفة ثمّ علقة ثمّ مضغة ثمّ عظاماً وأعصاباً عارية ثمّ مكسوّة لحماً ثمّ حيواناً مجنّناً لا يأكل ولا يشرب ثمّ يكون مولوداً رضيعاً ثمّ طفلاً مترعرعاً ثمّ مراهقاً ثمّ شابّاً ثمّ كهلاً ثمّ شيخاً، أو خلقه على صورة حال يختصّ به لا يشاركه أنواع أُخر من المخلوقات...)[٢].

علماء الشيعة وموقفهم من حديث الصورة

من واضحات الفكر الإمامي عدم موافقة علماء الشيعة على تفسير الحديث مع ما ذكره ابن تيميّة في إرجاعه الضمير في قوله ﷺ: «**خلق الله آدم على صورته**» على الله تعالى. وانقسم علماء الشيعة تجاه حديث الصورة إلى فريقين:

الأوّل: من أنكر صحّة الحديث ولم يقبله من حيث السند والمتن.

الثاني: من قال بأنّه على فرض صحّة سنده، فإنّ الضمير يعود إلى آدم مع بيانهم للمعنى المراد من ذلك، وأيضاً قال بعضهم بأنّه إذا صحّ عود الضمير إلى الله تعالى فلابدّ من تأويل الحديث وعدم تفسيره بما يفيد التشبيه والتمثيل

---

(١) دفع شبه التشبيه: ص١٤٦، فصل في الأحاديث التي سمّتها المجسّمة أخبار الصفات، الحديث الأوّل.

(٢) فيض القدير: ج٣ ص٥٩٢، الحديث: ٣٩٢٨، فصل في حرف الخاء.

والتجسيم وغير ذلك من الأمور المنكرة.

ويضاف إلى ذلك ما ورد عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام في تفسيرهم لمعنى الحديث؛ ففي رواية محمّد بن مسلم التي نقلناها في مقدّمة البحث أنّه يروي الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام وفيها: «سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا يروون أنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته، فقال: **هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه، والروح إلى نفسه، فقال: بيتي، وقال: نفخت فيه من روحي**»[1].

فبيّن الإمام عليه السلام المراد من الصورة بكونها صورة محدثة مخلوقة، وهذا بيان للفارق بين صورة الله تعالى وصورة آدم، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: أنّ الغرض من الحديث هو بيان عظمة هذا المخلوق واصطفائه من قبل الخالق على سائر المخلوقات، فحينئذٍ يكون الهدف هو بيان تشريف الله تعالى لآدم عليه السلام وذرّيته.

وثالثاً: أنّه لو صحّ كون الضمير يعود إلى الله تعالى، ولكن ذلك يكون من قبيل الإضافة التي ننسبها إلى البيت الحرام بقولنا: (بيت الله) أو (كعبة الله) أو (روح الله)، وبهذا ينتفي محذور التشبيه في الحديث، لأنّ إضافة الصورة الآدميّة إلى الله تعالى تكون بهدف التشريف والتعظيم وليس أكثر من هذا .

ولذلك فإنّ المجلسي ينقل في نفس الباب الذي نقل فيه أحاديث الصورة روايات حول معنى قوله تعالى: **﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾** (الحشر: ٢٩) ويبيّن المراد منها بحسب ما نقله من تفسير للأئمّة المعصومين عليهم السلام، ومنها:

---

(١) بحار الأنوار: ج١٣ ص٤.

أ) قول الإمام الباقر عليه السلام: «**هي مخلوقة خلقها الله بحكمته في آدم وعيسى عليهما السلام**»[١].

ب) قول الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق خلقاً وخلق روحاً، ثمّ أمر مَلَكاً فنفخ فيه، وليست بالتي نقصت من قدرة الله شيئاً هي من قدرته**»[٢].

أمّا علماء الشيعة فلأجل بيان حقيقة موقفهم من حديث الصورة، فإنّنا نقل أدناه طائفة من أقوالهم:

١. ما ذكره الشيخ الصدوق

قال في تفسيره للحديث: (تركت المشبّهة من هذا الحديث أوّله، وقالوا: إنّ الله خلق آدم على صورته، فضلّوا في معناه وأضلّوا)[٣].

٢. ما ذكره السيّد المرتضى

قال بأنّ هناك عدّة وجوه في تفسير الحديث الذي بحسب ظاهره يقتضي التشبيه، وأنّ له تعالى صورة، وهذه الوجوه هي :

الأوّل: إنّ (الهاء) في قوله: «صورته» ـ إذا صحّ هذا الخبر ـ راجعة إلى آدم عليه السلام دون الله تعالى، فكأنّ المعنى أنّه تعالى خلقه على الصورة التي قُبض عليها؛ فإنّ حاله لم يتغيّر في الصورة بزيادة ولا نقصان كما تتغيّر أحوال البشر.

الثاني: أن تكون (الهاء) راجعة إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنّه خلقه على الصورة التي اختارها واجتباها؛ لأنّ الشيء قد يضاف على هذا الوجه إلى

---

(١) بحار الأنوار: ج٤ ص١٣، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ج٤ ص١٢، ح٨.

(٣) توحيد الصدوق): ص١٥٢، ب١٢، ذيل الحديث: ١٠.

مختاره ومصطفاه.

الثالث: هو أنّ هذا الكلام خرج على سبب معروف؛ لأنّ الزهـري روى عن الحسن أنّه كان يقـول: مـرَّ رسـول الله ﷺ برجـلٍ مـن الأنـصار وهـو يضرب وجه غلام له ويقول: قبّح الله وجهك ووجه من تشبهه، فقـال النبـيّ ﷺ: بئس ما قلت؛ فإنّ الله خلق آدم على صورته، يعني صورة المضروب.

الرابع: أن يكون المراد أنّ الله تعالى خلق آدم وخلق صورته لينتفي بـذلك الشكّ في أنّ تأليفه من فعـل غـيره لأنّ التـأليف مـن جـنس مقـدور البـشر، والجواهر وما شاكلها من الأجنـاس المخـصوصة مـن الأعـراض هـي التـي يتفرّد القديم تعالى بالقدرة عليها، فيمكن قبل النظـر أن تكـون الجـواهر مـن فعله وتأليفها من فعل غيره... فكأنّه عليه السلام أخبر بهذه الفائدة الجليلة وهـي أنّ جوهر آدم وتأليفه من فعل الله تعالى.

الخامس: هو أن يكون المعنى أنّ الله أنشأه على هذه الصورة التـي شُـوهِد عليها على سبيل الابتداء، وأنّه لم ينتقـل إليهـا ويتـدرّج كـما جـرت العـادة في البشر.

وكلّ هذه الوجوه جائز في معنى الخبر، والله تعـالى ورسـوله ﷺ أعلـم بالمراد)[1].

٣. ما ذكره العلاّمة المجلسي

فقد أضاف وجهاً سادساً إلى الوجوه الخمسة التي ذكرها السيّد المرتضى، فقال: (وهو أنّ المراد بالصورة الصفة من كونه سميعاً بصيراً مـتكلّماً، وجعلـه قابلاً للاتّصاف بصفاته الكماليّة والجلاليّـة عـلى وجـهٍ لا يفـضي إلى التـشبيه،

---

(١) تنزيه الأنبياء: ص١٢٧ـ ١٢٨.

والأولى الاقتصار على ما ورد في النصوص عن الصادقين عليهما السلام)[١].

٤. ما ذكره الشعراني

قال في تعليقه على كتاب (شرح أصول الكافي) للمولى محمد صالح المازندراني: (قوله: «**إنّ الله تعالى خلق آدم على صورته**» مصرّح به في التوراة، ورووه عن رسول الله صلى الله عليه وآله فإمّا أن يكون من الإسرائيليّات التي دخلت في أحاديث المسلمين من أخبار اليهود، وإمّا أن يكون له تأويلٌ على خلاف ظاهره.

والحقّ أنّ الإنسان هو الذي خلق صورة الله تعالى على وفق صورته؛ فإنّه يظنّ صورته على أكمل ما يمكن أن يكون، فتوهّم أنّ الله تعالى مثله.

وقال صدر المتألّهين: هذا الحديث ممّا لا خلاف في كونه مرويّاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله.

أقول ـ أي الشعراني ـ: ولكن الخلاف في صحّة الرواية، ثمّ تأوّل في معناه بما هو صحيح في نفسه، وإن لم تكن الرواية صحيحة وطابق بين صورة الإنسان وصورة العالم الكبير فشبّه القلب بالعرش، والدماغ بالكرسي، والحواسّ بالملائكة، والأعضاء بالسماوات، والقدرة في العضلة، ففي الحقيقة خلق الله تعالى آدم على صورة مخلوقه الكبير. وغرض الإمام عليه السلام نفي كون الله تعالى جسماً على صورة الإنسان وغيره.

ويلحق بمن يقول خلق الله آدم على صورته من يقول خلق الله آدم على صفات أو غرائز تشبه صفاته تعالى ويثبت له الغضب والرضا والمحبّة والعشق والندامة والأسف وغيرها بالمعنى الذي يثبت للإنسان وهو سبحانه

---

(١) بحار الأنوار: ج٤ ص١٥.

بريءٌ من كلّ تأثّر وانفعال. وربّما يتعجّبون ممّا ورد في عقاب العاصي بالنار أو ما ينزل على العباد من البلاء كالزلازل والطوفان والحرق والخسف وما يهلك به الصالح والطالح والشيخ الكبير والطفل الصغير، لأنّه يرى كلّ ذلك ينافي رقّة القلب التي جُعلت في الإنسان لتجنّبه من الإفساد وتنفّره من الظلم، والله تعالى منزّهٌ من الإفساد والظلم والرقّة والقسوة...)[١].

أمّا المازندراني نفسه فقال في شرح الحديث: (قال صلى الله عليه وآله: «**خلق الله آدم على صورته طوله ستّون ذراعاً فلمّا خلقه...**» قال عياض: ذكر الطول هنا يرفع الإشكال ويوضح أنّ الضمير في «صورته» يعود إلى آدم نفسه، وأنّ المراد على هيئته التي خُلق عليها: لم يتردّد في الأرحام، ولم ينتقل في النشأة بتنقّل بنيه، أو يكون المراد: أنّ صورته في الأرض هي التي كان عليها في الجنّة، ولا تختلف صورته اختلاف صورة الملائكة في أصل صورهم وفي الصورة التي يتراؤون فيها للخلق غالباً)[٢].

٥. ما ذكره الأرموي

قال السيّد جلال الدِّين الحسيني الأرموي المحدّث محقّق كتاب (الإيضاح) للفضل بن شاذان الأزدي في تعليقه: (ما ورد من الأخبار من الصورة في قوله عليه السلام: «**خلق الله آدم على صورة الرحمن**» وقوله: «**حتّى يضع الجبّار قدمه في النّار**» ...إلى غير ذلك، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طباع، حتّى قالوا...)[٣].

---

(١) شرح أُصول الكافي: ج٤ ص١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٤ ص١٢٨.

(٣) المصدر نفسه: ج٤ ص١٢٨.

٦. ما ذكره الملاّ هادي السبزواري

قال (في شرح الأسماء الحسنى): (وإلى هذا أشار نبيّنا بقوله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ خلق الله آدم على صورته، ومراده على صورة كمالاته الذاتيّة الجامعة للكمالات الأسمائيّة والصفاتيّة، وإذا أراد أن يشاهدها في المرآة الكماليّة الأسمائيّة والصفاتيّة والفعليّة يشاهدها في العالم المسمّى بالآفاق؛ لأنّه هو مظهر أسمائه وصفاته وأفعاله، ومن هذا قيل: أراد الله أن يظهر ذاته الجامعة في صورة جامعة فأظهرها في صورة الإنسان، وأراد أن يظهر الأسماء والأفعال في صورة كاملة مفصّلة فأظهرها في صورة العالم، فليس يشاهد الله...)[1].

٧. ما ذكره السيّد عبد الحسين شرف الدّين

فقد أورد ـ في كتابه (أبو هريرة) ـ الحديث عن أبي هريرة، وقال: بأنّ هذا الحديث لا يجوز على رسول الله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، واعتبر بأنّ أبا هريرة أخذه عن اليهود وأورد النصّ المطابق له في العهد القديم، فراجع[2].

ويظهر بوضوح لمن يقرأ التوراة: أنّ هذا المضمون ـ كون صورة آدم شبيهة لصورة الله وإثبات الوجهيّة لله تعالى ـ ورد مكرّراً في التوراة كما ينصّ عليه في القسم الأوّل من الإصحاح الخامس من سفر التكوين... عندما خلق الله آدم خلقه على صورة الله.

وفسّر بولس هذه الجملات الواردة في التوراة وشرحها بأنّ هذا التشابه بين الإنسان والربّ هو في القدسيّة والعدالة والسيرة، وأمّا الصورة فالمراد منها الصورة الواقعيّة للإنسان لا الصورة الظاهريّة.

---

(١) شرح الأسماء الحسنى: ص١٥١.

(٢) أبو هريرة: ص٥٤.

وعلى هذا القول علّق الشيخ محمّد صادق النجيمي فقال: (لو كان المقصود من التشابه الوارد في التوراة هو هذ المعنى الذي قاله بولس، كان وجيهاً تقريباً، وارتفعت عندئذٍ شبهة التجسيم والتشبيه، ولكن وللأسف أنّ أولئك الذين أخذوا ذلك من التوراة وأدرجوه في الصحيحين، أخذتهم العصبيّة العمياء، فسدّوا جميع أبواب التأويل والتفسير وصاروا أرأف من الأمّ وأحرّ من الجمرة، ورووا هذه الحكاية الوهميّة بكيفيّة بحيث يصعب ويستحيل تأويلها على معنى آخر، كما تشاهده في الحديث: «**إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنّب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته**» إذ إنّه يدفع أدنى احتمال لأيّ تأويل، ولا يبقي لك مجال في أن تعبّر بالوجه بمعنى السيرة لا الصورة الظاهريّة والعضو الخاصّ في البدن، كما أشار إليه بولس)[1].

أدلة القول بعود الضمير إلى آدم

ذكرنا سابقاً بأنّ هناك ثلاثة اتّجاهات في «حديث الصورة» ومن هذه الاتّجاهات ما قاله واعتقده ابن تيميّة، والذي ناقشنا كلامه تفصيلاً وأثبتنا عدم صحّة رأيه.

والاتّجاه الآخر قلنا بأنّه يبتني على عنصرين أساسيّين؛ أحدهما: عود الضمير في قوله ﷺ: «**على صورته**» إلى آدم عليه السلام، ولا يعود إلى الله سبحانه وتعالى.

وقد استند أصحاب هذا الاتّجاه إلى ما ورد في الروايات المتقدّمة في أوّل البحث والتي منها رواية البخاري ـ راجع مقدّمة البحث ـ.

وفي هذه الرواية جاء ما لفظه: «**خلق الله آدم على صورته طوله ستّون**

---

(١) أضواء على الصحيحين: ص١٦٧ـ ١٦٨.

ذراعاً» ففي قوله: «**ستّون ذراعاً**» دليلٌ على أنّه يريد بيان صورة آدم عليه السلام، وإلّا لو كانت غير ذلك ـ أي الصورة صورة الرحمن ـ لصار المعنى أنّه سبحانه وتعالى طوله ستّون ذراعاً، وهذا أمرٌ مرفوض وغير مقبول على الإطلاق، إلّا عند من لم يعرف التدبّر في الروايات ومعانيها.

وفي الرواية أيضاً جاء ما لفظه: «**فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم**» ففي العبارة الأولى وإن لم يكن واضحاً على من يعود الضمير، إلّا أنّ هذه الجملة أظهرت حقيقة عود الضمير مع بُعدها عن الجملة الأولى.

وهكذا في ما ورد فيها أيضاً: «**فلم يزل الخلق ينقص**» فهي أيضاً بشكل أدقّ أنّ آدم عليه السلام طوله ستّون ذراعاً، ثمّ من جاء بعده مِن ذريّته آخذٌ بالنقصان.

فإذن هناك قرينتان في الحديث تشيران إلى عود الضمير إلى آدم، وهما:

الأولى: طوله ستّون ذراعاً.

الثانية: أنّه من يدخل الجنّة على صورة آدم.

وهكذا الحال في الحديث الثاني الوارد في صحيح مسلم.

وأيضاً في الحديث المرويّ في مسند أحمد والذي ورد فيه: «**إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه...**» حيث تشير إلى أنّ الله خلق آدم على صورة المضروب، فلابدّ أن يكرّم هذا الوجه احتراماً لآدم، وهذه قرينة واضحة بعود الضمير على آدم.

ولعلّ هذه الأدلّة وردت ضمن ما نقلناه من كلمات لعلماء السنّة والشيعة المخالفين لابن تيميّة، ومنهم الإمام ابن خزيمة الذي كان واضحاً في استدلاله على عود الضمير إلى آدم من خلال لفظ الحديث، حيث قال بعد أن أورد حديث: «**إذا قاتل أحدكم فليتجنّب الوجه...**»:

(توهّم بعض من لم يتبحّر العلم أنّ قوله «على صورته» يريد صورة الرحمن عزّ ربّنا وجلّ عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله خلق آدم على صورته: «الهاء» في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم، أراد أنّ الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أُمِر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبّح وجهه، فزجر ﷺ أن يقول ووجه من أشبه وجهك لأنّه وجه آدم شبيه وجوه بنيه... فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك كان مقبّحاً وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه الذي وجوه بنيه شبيهةٌ بوجوه أبيهم... فتفهّموا رحمكم الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلّوا عن سواء السبيل وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال)[١].

موقف ابن تيمية من صفة القدَم والرِّجل للّه تعالى

في مقدّمة هذه الأبحاث ذكرنا بأنّ أهمّ بحث في التوحيد هو توحيد الأسماء والصفات، وهذا البحث يعتبر العمود الفقري لسائر مراتب التوحيد الأخرى، كتوحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة ونحو ذلك.

وتوحيد الأسماء والصفات هو الأساس الذي يقوم عليه توحيد الربوبيّة والألوهيّة، فإذا كان هذا البحث سليماً وصحيحاً فما يُبنى عليه من توحيد الربوبيّة والألوهيّة سوف يكون صحيحاً وسليماً، وإلاّ لكان فيه خلل ونقص وإشكال وفساد، وسوف ينعكس ذلك على باقي مراتب التوحيد.

ومن خلال ما تقدّم وصلنا إلى النتائج التالية في معتقدات مدرسة ابن تيميّة:

---

(١) كتاب التوحيد، ابن خزيمة: ج١ ص٩٣ـ٩٤.

النتيجة الأولى: أنّ الله سبحانه وتعالى جسم، ولكنّهم لأجل التمويه على هذا الرأي قالوا: إنّه جسمٌ لا كالأجسام، ولكنّهم أثبتوا له حقيقة الجسميّة، وجعلوها عنصراً أساسيّاً في الصفات الخبريّة، أو فيما يتعلّق بتوحيد الأسماء والصفات.

النتيجة الثانية: وهي مترتّبة على النتيجة الأولى، فالله تعالى إذا كان جسماً، لابدّ أن يكون له صورة محسوسة، وهذه الصورة تشبه صورة آدم، ولذا التزموا بلوازم الجسميّة فقالوا بأنّه تعالى له (أطيط) وله وزن وثقل.

وفي ضوء هاتين النتيجتين قالت هذه المدرسة بأنّ الله تعالى الذي له صورة الآدميّين، فله أيضاً شكلهم، ولذا له يد ورجل وأصابع وعين ووجه...

وبحثنا التالي يتعلّق بهذه المسألة وهي: هل لله تعالى رِجل وقدَم، أم لا؟

مع الالتفات إلى أنّه ليس البحث في أصل المسألة، وأنّه تعالى له قدَم ورجل أم لا؟ وهل له وجهٌ أم لا؟ وما شاكل ذلك .

فصريح القرآن أنّ الله سبحانه وتعالى له وجه: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ...**﴾ (الرحمن: ٢٧) وصريح القرآن أنّه تعالى له يدان، وله عين ونحو ذلك.

وإنّما الكلام والبحث في تفسير هذه الصفات، وبيان المراد منها.

وهذا يقتضي البحث في النصوص الواردة عن النبيّ الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وكيف بيّنت المراد من هذه الصفات؟

النصوص الشريفة في المسألة

في هذا المجال نذكر جملة من النصوص الواردة من أهمّ المصادر لدى علماء أهل السُّنّة:

النصّ الأوّل: ما ورد في (صحيح البخاري) وفيه: «عن أبي هريرة: وأكثر ما كان يوقفه أبو سفيان، **يقال لجهنّم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ فيضع الربّ تبارك وتعالى قَدَمه عليها فتقول: قطّ قطّ**»[١] أي حسبي حسبي.

أخرج البخاري في صحيحه هذا الموضوع في عدّة أحاديث بأساليب متعدّدة ومتون مختلفة.

وعن أنس بن مالك، عن النبيّ ﷺ قال: «**يلقى في النار، وتقول هل من مزيد؟ حتّى يضع الله قَدَمه فتقول قطّ قطّ**»[٢].

النصّ الثاني: ما ورد في (صحيح مسلم)، وفيه:

عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ قال: «**تحاجّت النار والجنّة، فقالت النار: أوثرت بالمتكبّرين والمتجبّرين، وقالت الجنّة: فما لي لا يدخلني إلّا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم والمحتقرون منهم... وقال الله للجنّة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنّار: أنتِ عذابي أُعذِّب بك من أشاء من عبادي، ولكلّ واحدةٍ منكم ملئها، فأمّا النار فلا تمتلئ، فيضع قدمه عليها فتقول: قط قط، فهناك تمتلئ ويزوى بعضها إلى بعض** - أي يجتمع بعضها إلى بعض - »[٣].

وأنت ترى ما في هذا الحديث من عجائب، مثل أن يكون كلّ أهل الجنّة بما فيهم الأنبياء والأولياء من الحقراء، وهل منطق أبي هريرة إلّا مثل هذا!!

---

(١) صحيح البخاري: ج٣ ص٦٩٨، الحديث رقم: ٤٨٤٩، سورة ق.

(٢) المصدر نفسه: ج٦ ص١٧٣، كتاب التفسير، باب تفسير سورة ق، وج٩ ص١٤٣، كتاب التوحيد، باب الحلف بعزّة الله، وص١٦٤، كتاب التوحيد، باب إنّ رحمة الله قريبٌ من المحسنين.

(٣) صحيح مسلم: ج٤ ص٦٠٦، كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، باب: ١٣، الحديث: رقم: ٢٨٤٦.

النصّ الثالث: ما ورد في (سنن الترمذي)، وفيه:

«...ويبقى أهل النار فيطرح منهم فيها فوجٌ فيقال هل امتلأت؟ فتقول: فهل من مزيد، ثمّ يطرح فيها فوج فيُقال: هل امتلأت؟ فتقول: هل من مزيد، حتّى إذا... وضع الرحمن قدمه فيها، وأزوي بعضها إلى بعض، ثمّ قال: قط. قالت: قط قط»[(١)].

النصّ الرابع: أورد في (صحيح سنن الترمذي) للعلاّمة الألباني.

وفيه نفس النصّ المتقدّم، ويعلّق الترمذي على الحديث بالقول: (هذا حديثٌ حسن صحيح)[(٢)].

النصّ الخامس: ما ورد في (مسند الإمام أحمد)، وفيه نفس الرواية، ويشير العلاّمة شعيب الأرنؤوط في تعليقه على الحديث، فيقول: (حديثٌ صحيح وله إسنادان...)[(٣)].

النصّ السادس: ما ورد في (مسند الإمام الحافظ الدارمي)، وفيه:

«...يلقى في النار أهلها وتقول هل من مزيد ثلاثة حتّى يأتيها ربّها تعالى فيضع قدمه عليها فتنزوي وتقول قط قط قط...» إسناده صحيح[(٤)].

وبإمكان القارئ الكريم مراجعة عشرات المصادر التي أشارت إلى مثل هذه النصوص، ومنها:

١. السنّة، لأبي عاصم، تحقيق الجوابرة.

---

(١) سنن الترمذي: ج٤ ص٥٢١، الحديث: ٢٧٣٤، باب ما جاء في خلود أهل الجنّة والنّار.

(٢) صحيح سنن الترمذي: ج٣ ص١٨، باب ما جاء في خلود أهل الجنّة والنار، الحديث رقم: ٢٥٥٧.

(٣) مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد: ج١٤ ص٤١٣، الحديث: ١٨٨١٧.

(٤) مسند الإمام الحافظ الدارمي: ج٣ ص١٨٨٢، باب: ١٢٢، باب قوله: هل من مزيد.

٢. التوحيد، لابن أبي خزيمة[١].

٣. كتاب الأربعين في دلائل التوحيد، للهروي[٢].

ومن المعالم الواضحة في هذه الروايات: أنّ هذه النصوص التي ينقلونها تشير إلى أنّ الله سبحانه وتعالى يتّصف بصفة القَدم تارةً، وبصفة الرِّجل تارةً أخرى. وهذا ما وجدناه وقرأناه في النصوص المتقدّمة.

ومن الأمور والمسائل الضروريّة في معالجة هذا البحث ما أشرنا إليه سابقاً وهو أنّ القرآن الكريم وضع أساساً مهمّاً في التعاطي مع آياته وهو أنّه يحتوي على آيات محكمات وآيات متشابهات.

وهذا الأصل القرآني لم يختلف فيه أحدٌ من علماء المسلمين.

وبناءً على هذا لا يجوز الاعتقاد بالمتشابه إلّا بعد إرجاعه إلى المحكم.

وأيضاً المحكم من الآيات يُعتبر الأمّ للمتشابه، وأصلاً له، فلا يجوز الأخذ بالمتشابه من دون الرجوع إلى المحكم، وإلاّ كان من أهل الزيغ والفتنة.

وأيّ صفة من الصفات الإلهيّة سواء وردت في القرآن الكريم أو وردت في السنّة النبويّة الصحيحة إذا أردنا أن نعتقد بها، فإذا كانت من المحكمات يجب الاعتقاد بها، وإذا لم يثبت كونها كذلك وكانت من المتشابهات فلابدّ في فهمها من إرجاعها إلى المحكمات.

الرجل والقدم في اللغة

يقول الراغب الأصفهاني في (المفردات): (والرِّجل: العضو المخصوص بأكثر الحيوان؛ قال تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ**﴾... واشتقّ من

---

(١) ج١ ص٢٠٩.

(٢) ص١٧١، تحقيق الفقيهي.

الرجل رجل وراجل ـ باعتبار أنّه يمشي على رجليه ـ)[١].

فالرجل في اللغة العربيّة موضوعة للعضو المخصوص، ولا يمكن استعمال هذه المفردة إلّا في العضو المخصوص، وإذا استعملت في غير ذلك تكون مجازاً أو عناية أو كنايةً أو تأويلاً، أو نحو ذلك .

وفيما يرتبط بـ(القدَم) قال الراغب: (القدَم قدم الرجل وجمعه أقدام، قال تعالى: ﴿وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ وبه اعتبر التقدّم والتأخّر)[٢].

فالعلاّمة الراغب الأصفهاني يقول بشكلٍ واضح وصريح: إنّ الرِجل لا تُستعمل إلّا في العضو المخصوص، وهكذا الحال بالنسبة للقدم.

ونكتفي بما ذكره الراغب الأصفهاني على المستوى اللغوي، لأنّ جميع اللّغويين اتّفقوا على هذا المعنى.

والسؤال المطروح هنا هو: عندما نقول بأنّ الله له قدَم، وله رجل، فهل هذا اللفظ استُعمل في العضو المخصوص أم لا ؟

وإذا استعمل ابن تيميّة وأتباعه اللفظ في المعنى اللغوي له، فيكونون قد أثبتوا بأنّ الله تعالى له عضو (القدم ـ الرجل)، وهذا ما قالوه في الواقع.

ولكنّهم في ظاهر القول قالوا: نحن لا نثبت لله تعالى الأعضاء، لأنّه إذا صار له أعضاء صار له أجزاء، وعند ذلك يكون مركّباً من أعضاء وأجزاء.

وأمّا إذا قال هو وأتباعه بأنّنا نطلق القدم والرجل ولا نريد منها الأعضاء، فيكون ذلك من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ويكون استعمالاً مجازيّاً، واستعمالاً بالتأويل، ونِعْمَ ما قاله أحد أئمّة أهل السنّة

---

(١) المفردات: ص١٨٩، مادّة رجل .

(٢) المصدر نفسه: ص٣٩٧، مادّة قدَم .

والجماعة المعاصرين من مدرسة الأزهر الشريف وهو الإمام محمّد أبو زهرة في كتابه (ابن تيميّة حياته وعصره...):

(وننتهي من هذا إلى أنّ ابن تيميّة يرى الألفاظ في اليد والنزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها، ولكن بمعانٍ تليق بذاته الكريمة كما نقلنا من قبل، وهنا نقف وقفة أنّ هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسّية ـ أي العضو الخاص المحسوس ـ وإذا أطلقت على غيرها، سواء كان معلوماً أو مجهولاً، فإنّها قد استعملت في غير معناها، ولا تكون بحالٍ من الأحوال مستعملة في ظواهرها، بل تكون مؤوّلة، وعلى ذلك يكون ابن تيميّة قد فرّ من التأويل ليقع في تأويلٍ آخر، وفرَّ من التفسير المجازي ليقع في تفسيرٍ مجازيٍّ آخر)[1].

قد يقول قائل: من أين لكم أن تقولوا بأنّ ابن تيميّة يعتبر بأنّ هذه الألفاظ محمولة على ظاهرها، وأنّ هذه الصفات من المحكمات؟ فلعلّه يقول بأنّ هذه الصفات من المتشابهات، ولابدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

فحتى لا نستبق البحث، ولا نحكم مسبقاً على ابن تيميّة وأتباعه، نرجع إلى كلمات ابن تيميّة وأعلام الوهّابية المعاصرين أمثال: العثيمين والفوزان والغنيمان والهرّاس وغيرهم لنرى بماذا التزم هؤلاء؟

فهل أرجعوا الصفات إلى المتشابهات، أم قالوا إنّها من المحكمات؟ هذا أوّلاً.

وثانياً: هل قالوا بأنّ الله تعالى يوصف بها حقيقةً أو مجازاً؟

فإذا قالوا تطلق حقيقةً، وأنّها من المحكمات، فهم آمنوا بأنّ الله جسم،

---

(١) ابن تيميّة حياته وعصره...: ص٢٢٣، الفقرة ٢٨٦.

وهذا الجسم جسم آدمي مركّب من أعضاء، ومن أعضائه القدم والرجل.

فالبحث هنا في كلمات هؤلاء وماذا فيها من معانٍ:

المصدر الأوّل: الفتاوى الحمويّة الكبرى، لابن تيميّة، حيث ينقل رأياً لبعض الأعلام ولا يردّ عليه خلافاً لعادته في النقل عن الفخر الرازي والأشاعرة والجهميّة حيث يعرض كلماتهم ويردّ عليها.

وفي موضع الشاهد ينقل كلاماً لا يردّ عليه، ممّا يعني موافقته عليه، فيقول: (ثمّ قال)[1] والقائل ذكره قبل هذا الموضع بقوله: (وقال الإمام أبو عبد الله محمّد بن خفيف في كتابه الذي سمّاه اعتقاد التوحيد بإثبات الأسماء والصفات)[2].

(ثمّ قال ـ الإمام الخفيف ـ ثمّ إنّ الله تعرّف إلى عباده المؤمنين، وأنّه قال له يدان قد بسطهما بالرحمة، وذكر الأحاديث في ذلك، ثمّ ذكر شعر أميّة بن أبي السلط، ثمّ ذكر حديث «**يلقى في النار وتقول هل من مزيد حتّى يضع فيها رجله**»، وهي رواية البخاري، وفي رواية أخرى يضع عليها قدمه، ثمّ رواه مسلم البطين عن ابن عبّاس أنّ الكرسي موضع القدمين، وأنّ العرش لا يقدر قدره إلّا الله، وذكر قول مسلم البطين وقول السندني وفلان وفلان وبعضهم يقول: موضع قدميه وبعضهم يقول: واضع رجليه عليه ـ على الكرسي ـ ثمّ قال: فهذه الروايات قد رويت عن هؤلاء من صدر هذه الأمّة موافقاً لقول النبيّ ﷺ متداولاً في الأقوال محفوظاً في الصدور لا ينكر خلق عن سلف ولا ينكر عليهم أحد من نظائرهم نقلتها الخاصّة والعامّة مدوّنة في

---

(١) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٨٥.

كتبهم، إلى أن حدث في آخر الأمّة من قلّل الله عددهم ممّن حذّرنا رسول الله ﷺ عن مجالستهم ومكالمتهم، وأمرنا أن لا نعود مرضاهم، ولا نشيّع جنائزهم)[١].

وفي هذه الكلمات إشارة إلى أنّ الله جلس على العرش، ومدَّ قدميه، وقدماه موضعهما على الكرسي، فإذن: الكرسي ليس موضع جلوسه تعالى بناءً على هذا الكلام، وإنّما هو موضع القدَمين، وبهذا يتبيّن أنّ الله سبحانه وتعالى عنده قدمان كالإنسان، وهي إثنتان فقط لا أقلّ ولا أكثر.

ثمّ أظهر بوضوح منطقه في عدم مجالسة ومكالمة المخالفين له، وعدم عيادة مرضاهم أو تشييع جنائزهم، ثمّ قال: (فقصد هؤلاء إلى هذه الروايات فضربوها بالتشبيه، وعمدوا إلى الأخبار فعملوا في دفعها على أحكام المقاييس). وبهذا يستنكر ابن تيميّة على هؤلاء اعتبارهم هذه الروايات من المتشابهات التي لابدّ من ردّها إلى المحكمات.

المصدر الثاني: شرح العقيدة الواسطيّة، للعلاّمة محمّد خليل هراس، وتعليق الشيخ محمّد بن صالح العثيمين.

فبعد أن ينقل الرواية التي فيها: «**لا تزال جهنّم...**» يقول: (وهذه صفة تجري مجرى بقيّة الصفات، فتثبت لله على الوجه اللائق بعظمته... حقّق وعده تعالى فوضع فيها قدمه، فحينئذٍ يتلاقى طرفاها، ولا يبقى فيها فضل عن أهلها)[٢].

المصدر الثالث: شرح العقيدة الواسطيّة، لمحمد بن صالح العثيمين، وفيه: (وقوله فيها رجله، وفي رواية عليها قدمه، في وعلى بمعنى واحد... وفي

---

(١) الفتاوى الحمويّة الكبرى: ص٣٩٥.

(٢) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٢٠٥.

هذا الحديث من الصفات أوّلاً... ثانياً... ثالثاً... رابعاً: أنّ لله تعالى رجلاً وقدماً حقيقةً، لا تماثل أرجل المخلوقين)[1]، أي: لكلّ مخلوق رجل لا تشابه رجل المخلوق الآخر، ورجل الإنسان لا تماثل رجل الفيل وهكذا... وهؤلاء من أجل المحافظة على معنى الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قالوا: له رجل لا كالأرجل.

وهل هذه الرجل من صفاته الفعليّة، أم الذاتيّة؟ يقول: (ويسمّي أهل السنّة هذه الصفة بالصفة الذاتيّة الخبريّة، لأنّها لم تعلم إلّا بالخبر، ولأنّ مسمّاها أبعاض لنا وأجزاء، لكن لا نقول بالنسبة إلى الله أنّها أبعاض وأجزاء لأنّه هذا ممتنع على الله)[2].

المصدر الرابع: التعليق على شرح مسلم، للشيخ محمّد بن صالح العثيمين، وقد صرّح بهذه الحقيقة بقوله:

(وكذلك أيضاً حديث «**فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**»، هذه قطعاً ليس المراد ظاهرها؛ لأنّ يد الإنسان حادثة لم تكن، ولا يمكن أن يكون الله عزّ وجلّ جزءاً من بشر)[3].

فأصل القاعدة ـ الله تعالى له قدم ورجل ـ يقبلها هؤلاء، ولا ينكرونها، وهي ممكنة عندهم وليست بممتنعة، وإلّا لقالوا أنّها ليست محمولة على ظاهرها.

المصدر الخامس: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بتعليق العلاّمة

---

(١) شرح العقيدة الواسطيّة: ص٤١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) التعليق على صحيح مسلم: العثيمين: ج١ ص٦٢٥.

محمّد البرّاك أحد أبرز أعلام الوهّابية.

يقول البرّاك: (لم يختلف أهل السُّنّة والجماعة في المراد بالقدم المذكور، فالقدم عندهم هو قدم الربّ سبحانه وتعالى، والرجل كذلك، فالله تعالى موصوف بأنّ له قدماً ورجلاً... وهو الإثبات لحقائقها اللائقة به سبحانه، ويقولون في النصوص: أنّها لا تماثل صفات المخلوقين ولا يعلم العباد كُنهها، فمعانيها معلومة، وكيفيّاتها مجهولة... ويقولون أمرّوها كما جاءت ـ على ظاهرها ـ بلا كيفيّة)[1].

وفي هذا الكلام أمور نشير إليها:

أوّلاً: أنّه تدليس على أهل السنّة لأنّهم وإن قالوا بأنّه تعالى له قدَم، ولكن قالوا بأنّ هذا اللفظ من المتشابهات، ولابدّ من إرجاعه إلى المحكمات.

فلو قال بأنّ أهل السنّة لم يختلفوا في ثبوت القدم لكان كلامه صحيحاً، ولكنّه قال: أهل السنّة لم يختلفوا في المراد من القدم، والحقّ أنّهم اختلفوا في ذلك ـ أي في المراد منها ـ.

ثانياً: أنّه أراد من القدم العضو المخصوص المحسوس بقوله: (وهو الإثبات لحقائقها).

ثالثاً: أنّه أراد حمل الألفاظ على ظاهرها باعتبار أنّ العباد لا يعلمون كُنهها، وحملها على الظاهر بلا كيفيّة، أي بلا أن تحكي عن طولها وعرضها..

المصدر السادس: التعليقات الزكيّة على العقيدة الواسطيّة، للشيخ عبد الله عبد الرحمن الجبرين.

يقول: (هذا الحديث ذكره المؤلّف ـ أي ابن تيميّة ـ لاشتماله على صفة القدم، وقد ورد في القرآن ذكر الساق، وورد في حديث الجمع يوم القيامة

---

(١) انظر: تعليق العلاّمة البرّاك على كتاب فتح الباري: ج١٠ ص٦٢٠.

والقدم في رواية والرجل في رواية أخرى صفة ذات ـ لا فعل ـ نؤمن بها كما يشاء الله، ونثبتها، وقد أنكرها المبتدعة وأهل الكلام واستعظموا إثباتها على أهل السنّة، وقالوا إنّ في إثباتها إثبات حدوث وإثبات تجسيم وإثبات تحديد وترتيب وتشبيه وما أشبه ذلك من مقالاتهم المبتدعة.

ويُجاب عن ذلك: بأنّا متّبعون لا مبتدعون. فقال بعضهم....

وبأنّا نقف حيث وقفت الأدلّة ولا نتكلّف التأويل...)[1].

ولذلك يعتبر بعد ذلك أنّ المبتدعة من الأشاعرة والمعتزلة لا يعرفون من التوحيد شيئاً .

ولكن كيف ادّعى الشيخ الجبرين أنّ الأشاعرة وغيرهم قد أنكروا صفة القدَم، مع أنّهم قالوا فقط بأنّها من المتشابهات التي يجب إرجاعها إلى المحكمات!

المصدر السابع: اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة، للشيخ صالح آل الشيخ، حيث يشير أيضاً إلى نفس هذا المعنى وهذه الحقيقة، فيقول:

(القدم والرجل والساق لله تبارك وتعالى، فنثبت ذلك كما جاء في النصوص من غير تأويل، ومن غير تمثيل، ومن غير أن يطرأ على بالنا نفي أو تشبيه أو تمثيل أو نحو ذلك)[2].

المصدر الثامن: السبائك الذهبيّة بشرح العقيدة الواسطيّة، للشيخ عبد الله الغنيمان، حيث يقول:

(وفيه إثبات صفة الرجل لله جلّ وعلا، وليست رجلاً واحدة، فله قدمان جلّ وعلا، كما جاء أنّ الكرسي موضع القدمين أي قدمي الرحمن جلّ

---

(١) التعليقات الزكيّة على العقيدة الواسطيّة: ج٢ ص٢٥ـ٢٦.

(٢) اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة: ج٢ ص٥٩.

وعلا، وأنّه يضع رجله فيها...)[1].

المصدر التاسع: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، أيضاً للشيخ الغنيمان، يقول:

(ففي مجموع هذه الروايات البيان الواضح بأنّ القدم والرجل كليهما عبارة عن شيء واحد صفة لله تعالى حقيقةً...)[2].

المصدر العاشر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، للعلاّمة السعدي.

في هذا التفسير المفصّل المطوّل يقول: (حتّى يضع ربّ العزّة عليها قدمه الكريمة المنزّهة عن التشبيه...)[3].

وغير ذلك من المصادر التي تؤكّد إجماع أصحاب هذه المدرسة الوهّابية التي شرحت كتب ابن تيميّة، أو بيّنت معتقداته في هذه النظريّة، وحمل هذه الألفاظ على ظاهرها، وكونها من المحكمات، ولا يجوز إرجاعها إلى المتشابهات.

وقد يقول قائل: في كلّ هذه الكلمات لم يصرّح أحد من أصحابها بأنّ هذه الصفات من المحكمات، فلماذا تنسبون إليهم مثل هذا القول؟

نقول: هذا صحيح، ولكن وفقاً لمعتقدات هذه المدرسة فإنّ نصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، وهذا ما تسالمت عليه أقوالهم، ومن ذلك ما ذكره صالح بن فوزان، الأستاذ بالمعهد العالي للقضاء في السعوديّة، وعضو هيئة كبار العلماء فيها، وقد نقلنا كلماته سابقاً في كتابه (الإرشاد إلى

---

(١) السبائك الذهبيّة بشرح العقيدة الواسطيّة: ص٢٦٨.

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: ج٢ ص١١٧.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان: ذيل الآية ٣٠ من سورة ق: ص٩٥٩.

صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد).

ولذلك فإنّ هؤلاء إذا كانوا في مسألة معيّنة يعتقدون خلاف ذلك، فلابدّ لهم من بيان ذلك، والتصريح به.

وهنا في صفة القدم والرجل لم نجد مورداً واحداً يقول فيه هؤلاء بأنّ هذه الصفات من المتشابهات التي لابدّ من إرجاعها إلى المحكمات.

إذن مجرّد عدم ذكرهم لهذا الأمر، يعني ـ بالضرورة ـ أنّهم يعتقدون فيها ما يعتقدونه في سائر الصفات بكونها من المحكمات.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات
- فهرس الروايات
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الكتاب

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس المصادر والمراجع

١. **آثار شيخ الإسلام ابن تيميّة**: جواب الاعتراضات المصريّة على الفتوى الحمويّة لشيخ الإسلام ابن تيميّة، تحقيق محمّد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ.

٢. **الإبانة على أصول السنّة والديانة**: عبد الله بطّة العكبري، مكتبة عبد الرحمن، ط١، ١٤٢٨هـ.

٣. **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**: القاضي محمّد بن الحسين بن محمّد بن خلف بن الفراء (أبو يعلى)، (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق ودراسة أبو عبد الله محمّد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف، الكويت، دون تاريخ.

٤. **ابن تيميّة ذلك الوهم الكبير، ومخالفاته لأهل السنّة**: أبو هشام الشريف، مكتبة الرحمة.

٥. **ابن تيميّة، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**: الإمام محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

٦. **أبو هريرة**: السيّد عبد الحسين شرف الدِّين، مؤسّسة أنصاريان، إيران، قم.

٧. **إثبات الحَدّ لله عزّ وجلّ وبأنّه قاعد وجالس على عرشه**: أبو محمّد محمود بن أبي القاسم الدشتي (ت ٦٦٥ هـ)، وبذيله الردّ على منكر الحَدّ من كلام ابن تيميّة في كتابه تلبيس الجهميّة، قدّم له وعلّق عليه أبو معاذ مُسلط بندر العتيبي، وأبو عبد الله آل حمدان، جدّة، ط١، ١٤٣٠هـ.

٨. **اجتماع الجيوش الإسلاميّة**: الإمام ابن القيم الجوزية، إعداد وتحقيق الدكتور عوّاد عبد الله المحقّق، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٩. **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**: إجابات الشيخ صالح بـن فـوزان عبد الله الفوزان، جمع وتعليق وتخريج جمال بن فريحان الحـارثي، دار المنهـاج السعوديّة، ط٣، ١٤٢٤هـ.

١٠. **أحاديث العقيدة المتـوهّم إشـكالها في الـصحيحين جمعـاً ودراسـة**: الـدكتور سليمان بن محمّد الدبيخي، دار المنهاج، الرياض، ط٢، ١٤٣١هـ.

١١. **أحاديث مُعَلّة ظاهرها الصحّة**: أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الـوادعي، دار الآثار، اليمن، ط٢، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٢. **الإحكام في أصول الأحكام**: الحافظ أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حـزم الأندلسي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، عني بتصحيحه أحمد محمّد شـاكر، مكتبـة الإمام البخاري، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ.

١٣. **الإحكام في أصول الأحكام**: علي بن محمّد أبو الحسن الآمدي، تعليق الـشيخ عبد الرزّاق عفيفي، المكتب الإسلامي.

١٤. **إرشاد الساري، شرح صحيح البخاري**: أبو العبّاس شهاب الدِّين أحمـد بـن محمّد القسطلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥. **الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والـردّ عـلى أهـل الـشرك والإلحـاد**: د. صـالح الفوزان، إدارة الثقافة والنشر في جامعة الإمام محمّد بـن سـعود الإسـلاميّة، السعوديّة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

١٦. **استدراك وتعقيب على الشيخ شـعيب الأرنـؤوط في تأويلـه بعـض أحاديـث الصفات**: خالد بن عبد الرحمن بن عمد الشايع، قرأه وعلّق عليه الشيخ عبـد العزيز بن عبد الله بـن بـاز (المفتـي العـالم للمملكـة الـسعوديّة)، دار بنـسيه، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.

١٧. **الاستقامة**: ابن تيميّة، تحقيق د. محمّد رشاد سـالم، منـشورات جامعـة الإمـام

محمّد بن سعود، المدينة المنوّرة، ط١، ١٤٠٣هـ.

١٨. **أسماء الله وصفاته في معتقد أهل السنّة والجماعة**: الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، حقّقه وعلّق عليه محمّد محبّ الدِّين أبو زيد، مكتبة التوعية الإسلاميّة.

١٩. **أصول الإيمان**: محمّد بن عبد الوهّاب: تحقيق باسم فيصل الجوابرة، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعوديّة، ط٥، ١٤٢٠هـ.

٢٠. **أصول التفسير والتأويل**: السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، إيران، ١٤٢٧هـ.

٢١. **أصول الحديث**: الدكتور عبد الهادي الفضلي، مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، ط٣، ١٤٢١هـ.

٢٢. **أضواء على الصحيحين**: محمّد صادق النجمي، ترجمة يحيى كمال البحراني، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، ط١، ١٤١٩هـ.

٢٣. **إكمال المعلم بفوائد مسلم** (شرح صحيح مسلم): الإمام الحافظ أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض (ت ٥٤٤)، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢٤. **الإلهيّات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل**: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن مكّي العاملي، قم ١٤٠٩هـ.

٢٥. **الأمالي**: أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه الصدوق، تحقيق قسم الدراسات في مؤسّسة البعثة، مؤسّسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٦. **الإنحرافات العقديّة والعلميّة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياه الأمّة**: علي بن بخيت بن عبد الزهراني، إشراف الشيخ محمّد قطب، دار طيبة، مكّة المكرّمة، ودار آل عمّار، الشارقة، ط٢، ١٤١٨هـ.

٢٧. **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**: أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان (العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ)، دار المفيد، قم، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٨. **الإيضاح في أصول الدِّين**: أبو الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني (ت ٥٢٧هـ)، دراسة وتحقيق عصام السيّد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، السعوديّة، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٩. **الإيضاح**: الفضل بن شاذان الأزدي، تحقيق جلال الدِّين الحسيني الأرموي المحدّث، مؤسّسة نشر وطبع جامعة طهران، ط١، ١٩٧٢م.

٣٠. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**: محمّد بن باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

٣١. **بحوث في الملل والنحل**: دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة: جعفر السبحاني، قم، ط٢، ١٤١١هـ.

٣٢. **البداية والنهاية**: للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٠١ـ٧٧٤هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٤هـ.

٣٣. **بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة**: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميّة الحرّاني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق د. أحمد معاذ حقّي، طباعة مجمع الملك فهد، المدينة المنوّرة، ١٤٢٦ هـ.

٣٤. **تاج العروس من جواهر القاموس**: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض الزبيدي، تحقيق علي هلالي، وزارة الإعلام في حكومة الكويت، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٥. **تأريخ أبي الفداء المسمّى المختصر في أخبار البشر**: الملك المؤيّد شاهنشاه بن

أيّوب (ت ٧٣٢هـ)، علّق عليه محمود ديوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، دون تاريخ.

٣٦. **تاريخ الخلفاء**: جلال الدِّين السيوطي، المكتبة العصريّة، بيروت (صيدا).

٣٧. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**: الإمام محمّد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٣٨. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**: الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٩. **تأويل مختلف الحديث والردّ على من ريب في الأخبار المدّعى عليها التناقض**: الإمام أبي محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ ـ ٢٧٦هـ)، حقّقه وضبط نصّه وخرّج أحاديثه وآثاره وعلّق عليه أبو أسامة سليم بن عبد الهلالي السلفي الأثري، دار ابن عفّان ودار ابن القيم، القاهرة ـ الرياض، ط٢، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٤٠. **التجسيم في الفكر الإسلامي**: صهيب السقا التركاوي: شهادة دكتوراه، إشراف الدكتور محمّد رمضان عبد الله.

٤١. **تحف العقول عن آل الرسول** صلى الله عليه وآله: الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

٤٢. **تحقيق العبوديّة بمعرفة الأسماء والصفات**: فوز بنت عبد اللطيف بن كامل الكردي، إشراف د. زينب بنت محمّد الحربي البلادي، دار طيبة، السعوديّة، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٣. **تحكيم الناظر فيما جرى من الاختلاف بين أمّة أبي القاسم** (سلسلة من تراث العلماء): الشيخ صالح بن أحمد، قرأها وقدّم لها عبد العزيز بن باز، علّق

عليها د. خالد بن عبد العزيز الجناحي.

٤٤. **التسعينية**: شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ـ٧٢٨هـ) دراسة وتحقيق د. محمد بن إبراهيم العجلان، عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع لصاحبها سعد بن عبد الرحمن الراشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤٥. **التعليق المختصر على القصيدة النبويّة المسمّاة الكافية الشافية**: الشيخ صالح بن فوزان العبد الله فوزان، أشرف على طبعه وإخراجه عبد السلام بن عبد الله السليمان، ط١، ١٤٢٤هـ.

٤٦. **التعليق على صحيح مسلم**: الشيخ محمّد صالح العثيمان، مكتبة الرشد.

٤٧. **التعليقات الزكيّة على العقيدة الواسطيّة**: الشيخ عبد الله عبد الرحمن الجبرين، اعتنى به علي حسين، دار الوطن، السعوديّة.

٤٨. **تعليقة على نهاية الحكمة**: محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة طريق الحقّ، رقم ١٤٠٥هـ.

٤٩. **تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور التونسي**: الإمام الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور التونسي، الدار التونسيّة، تونس، ١٩٨٤م.

٥٠. **تفسير القرآن الكريم**: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، دار الثريّا، ط١، ١٤٢٥هـ.

٥١. **تفسير القرآن**: الإمام أبو المظفّر السمعاني الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، السعوديّة، ط١، ١٤١٨هـ.

٥٢. **تفسير القمي**: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، ط٤، قم، ١٩٨٨م.

٥٣. **التفسير الكبير**: تقيّ الدِّين ابن تيميّة، تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة،

دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٥٤. **تفسير المنار** (تفسير القرآن الحكيم): محمّد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.

٥٥. **تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل**: نصير الدِّين الطوسي، إعداد عبد الله نوراني، طبعة جامعة طهران، ١٩٨٠م.

٥٦. **التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري**: علي عبد العزيز الشبل، دار الشبل، ودار الوطن، مع تقريظ لبعض العلماء.

٥٧. **التنديد بمن عدّد التوحيد، إبطال التثليث في التوحيد والعقيدة الإسلاميّة**: حسن بن علي السقّاف الشافعي، دار الإمام النووي، عمان، ١٩٩١م.

٥٨. **تنزيه الأنبياء**: السيّد أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المرتضى علم الهدى، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٥٩. **التوحيد** (الصف الأوّل والثاني)، منهج المملكة العربيّة السعوديّة، وزارة التربية والتعليم، التطوير التربوي، طبعة ١٤٢٩هـ.

٦٠. **التوحيد أوّلاً يا دعاة الإسلام**: محمّد ناصر الألباني، دار الفضيلة، ودار الهدي النبوي، ط١، ١٤٢٠هـ .

٦١. **التوحيد ومعرفة أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته على الاتّفاق والتفرّد**: الإمام الحافظ ابن مندة (ت ٣٩٥هـ)، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. علي بن محمّد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٢٣هـ .

٦٢. **التوحيد**: محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالصدوق، دار المعرفة، بيروت.

٦٣. **التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته**: السيّد كمال الحيدري، بقلم جواد كسّار، دار فراقد، إيران، ط٦، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٦٤. **التوحيد ـ محمد عبد الوهاب:**

٦٥. **تهذيب التهذيب**: الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر شهاب الدِّين العسقلاني (٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ)، باعتناء الزيبق وعادل مُرشد، مؤسّسة الرسالة.

٦٦. **تهذيب اللّغة**: أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهري الهروي (٢٨٢ ـ ٣٧٠هـ)، تحقيق الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٦١م.

٦٧. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان**: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، اعتنى به سعد بن فؤاد الصميل، دار ابن الجوزي، السعوديّة.

٦٨. **جامع البيان في تأويل القرآن**: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق أحمد شاكر، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٦٩. **الجامع الصحيح** (صحيح البخاري): أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه محبّ الدِّين الخطيب، أتمّ كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصى أطرافه محمّد فؤاد عبد الباقي، نشره وراجعه وقام بإخراجه وأشرف على طبعه قصيّ محبّ الدِّين الخطيب، المكتبة السلفيّة، القاهرة، ط١، ١٤٠٠هـ.

٧٠. **جامع المسائل** لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة (آثار شيخ الإسلام ابن تيميّة وما لحقها من أعمال)، تحقيق محمّد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبوزيد، المجموعة الثامنة، رقم ١٨، دار عالم الفوائد، مكّة المكرّمة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٧١. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيّامه**: الإمام محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق شعيب

الأرنؤوط وعادل مرشد، خرّج أحاديثه محمّد يوسف الحوراني ومحمّد أشرف الأتاسي، الرسالة العلميّة، ط١، ١٤٣٢هـ.

٧٢. **الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمّنه من السنّة وآي القرآن**: أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧ ـ ٢٠٠٦م.

٧٣. **جزء علي بن محمّد الحميري**: أبو الحسن علي بن محمّد بن هارون بن زياد الحميري، تحقيق ودراسة وتخريج عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.

٧٤. **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**: تقيّ الدِّين ابن تيميّة، تحقيق وتعليق د. علي بن حسن بن ناصر ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر، ود. حمدان بن محمّد الحمدان، دار العاصمة، السعوديّة، ط٢، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٧٥. **الجوهر المنظم في زيارة القبر المكرّم**: شهاب الدِّين ابن حجر الهيثمي، عُني به قصيّ محمّد نورس الحلاّق، دار السنابل، ودار الحاوي، ط١، ١٤٢٧هـ.

٧٦. **الحديث الضعيف وحكمُ الاحتجاج به**: الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الأخضير، مكتبة دار المنهاج، السعوديّة، ط٤، ١٤٣١هـ.

٧٧. **حقيقة التوحيد بين أهل السنّة والمتكلّمين**: عبد الرحيم بن صمايل السُّلميّ، دار المعلمة، دون تاريخ.

٧٨. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**: صدر الدِّين محمّد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٤١٠هـ.

٧٩. **خلقُ أفعال العباد والردّ على الجهميّة وأصحاب التعطيل**: الإمام محمّد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ)، دراسة وتحقيق فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء، الرياض ـ دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٨٠. **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**: جلال الدِّين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٨١. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المعقول لصحيح المنقول**: تقيّ الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، تحقيق محمّد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر في جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، السعوديّة، ط٢، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٨٢. **الدرر السنية في الأجوبة النجديّة** (مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد، الأعلام المعاصرين من عصر الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب إلى عصرنا هذا)، جمع عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي القحطاني النجدي الحنبلي (ت ١٣٩٢هـ)، ط٦، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، دار القاسم، والمكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٥هـ.

٨٣. **دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيميّة**، عرض ونقد: الدكتور عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار ابن الجوزي.

٨٤. **دفاع أهل السنّة والإيمان عن حديث خلق الله آدم على صورة الرحمن** (مجموعة مؤلّفات الشيخ عبد الله الدويش): الشيخ عبد الله بن محمّد بن أحمد الدويش (ت ١٤٠٨هـ)، أشرف على طبعها وتصحيحها عبد العزيز بن أحمد المقيشع، دار العليان، ط١، ١٤١١هـ.

٨٥. **دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه: الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي** (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق حسن السقّاف، دار الإمام النووي، الأردن، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٨٦. **دفع شبهة التشبيه**: الإمام عبد الرحمن أبي الحسن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق وتعليق محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريّة للتراث.

٨٧. **الديباج على مسلم**: جلال الدِّين السيوطي، دار ابن عفّان، السعوديّة، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٨٨. **ردّ الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد**: صحّحه وعلّق عليه محمّد حامد الفقي (من جماعة الأزهر الشريف ورئيس جماعة أنصار السنّة المحمّديّة)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٥٨هـ.

٨٩. **الردّ على الجهميّة** (سلسلة عقائد السلف): الإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ): قدّم له بدر الدِّين بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، والدار السلفيّة، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٩٠. **الردّ على المبتدعة**: ابن بداء الحنبلي (ت ٤٧١هـ)، تحقيق أبو عبد الله عادل بن عبد الله آل حمدان، دار الأمر الأوّل.

٩١. **الرسائل الكبرى**: ابن تيمية.

٩٢. **رسالة التشيّع في العالم المعاصر**: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، ١٤١٨هـ.

٩٣. **رسالة في الردّ على الرافضة**: محمّد بن عبد الوهّاب، حقّقها وعلّق عليها أبو بكر عبد الرزّاق بن صالح بن علي النهميُّ، دار الآثار، صنعاء، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٩٤. **رسالتان في البداء**: الشيخ محمّد جواد البلاغي (١٢٨٢ ـ ١٣٥٢هـ) والسيّد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣هـ)، إعداد السيّد محمّد علي الحكيم، قم، ١٤١٤هـ.

٩٥. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: أبو الفضل شهاب الدِّين السيّد محمود الآلوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)، مؤسّسة الرسالة.

٩٦. **الرياض النديّة على شرح العقيدة الطحاويّة**: الإمام القاضي علي بن علي بن

محمّد بن أبي العزّ الدمشقي، تعليق الشيخ عبد الله بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبريت والدكتور طارق بن محمّد بن عبد الله الخويطر، دار الصميعي، ط١، ١٤١٣هـ.

٩٧. **الرياض النضرة في مناقب العشرة**: أحمد بن عبد الله الطبري، محبّ الدِّين، اعتنى به وأخرجه عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت.

٩٨. **سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول**: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميّة، تحقيق وتعليق محمّد عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، السعوديّة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٩٩. **السبائك الذهبيّة بشرح العقيدة الواسطيّة**: عبد الله بن محمّد الغنيمان، دار أبي الجوزي.

١٠٠. **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فِقهها وفوائدها**: محمّد ناصر الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٠١. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة**: محمّد ناصر الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٠٢. **سلسلة الرسائل الأنصاريّة**، رسائل في التوحيد (رسالة تعريف أهل الإيمان بصحّة حديث: إنّ آدم خُلق على صورة الرحمن): محدّث المدينة النبويّة أبي عبد اللطيف حمّاد بن محمّد الأنصاري (ت ١٤١٨هـ)، مكتبة الفرقان، السعوديّة، دون تاريخ.

١٠٣. **سلسلة دراسات في مباحث توحيد الأسماء والصفات، معتقد أهل السنّة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات**: الدكتور محمّد بن خليفة التميمي، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

١٠٤. **سلسلة شرح الرسائل، شرح أصول الإيمان**: محمّد بن عبد الوهّاب (ت ١٢٠٦هـ)، شرح الشيخ الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، اعتنى بإخراجه وأشرف على طبعه عبد السلام بن عبد الله السليمان، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٠٥. **سلسلة موسوعات المصطلحات العربيّة والإسلاميّة، موسوعة اصطلاحات علم الكلام الإسلامي**: د. سميع دغيم، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

١٠٦. **السُّنّة**: الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠هـ)، تحقيق ودراسة د. محمّد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم (جامعة أمّ القرى ـ كليّة الدعوى وأصول الدِّين)، دون تاريخ.

١٠٧. **السنّة**: الحافظ أبي بكر ابن أبي عاصم الضحّاك بن مخلّد الشيباني (ت ٢٧٨هـ) حقّقه وخرّج أحاديثه د. باسم بن فيصل الجوابرة، ومعه **ظلال الجنّة**: لمحمّد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، السعوديّة.

١٠٨. **سنن ابن ماجه**: أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٠٩. **سنن أبي داود**: ابن الأشعث السجستاني، تحقيق وتعليق سعيد محمّد اللحّام، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١١٠. **سير أعلام النبلاء**: الإمام شمس الدِّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ ـ ١٣٧٤م)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١١١. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: الإمام شهاب الدِّين أبي الفلاح عبد الحيّ بن أحمد بن محمّد العكبريّ الحنبلي الدمشقي (١٠٣٢ـ ١٠٨٩هـ)،

أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرنؤوط، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت ودمشق، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١١٢. **شرح أصول الإيمان**: صالح بن فوزان الفوزان، اعتنى بإخراجه وأشرف على طبعه: عبد السلام عبد الله السليمان.

١١٣. **شرح أصول الكافي**: المولى محمّد صالح المازندراني، تعليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١١٤. **شرح الأسماء الحسنى**: الملاّ هادي السبزواري، منشورات بصيرتي، إيران، الطبعة الحجريّة.

١١٥. **شرح الأصبهانيّة لأبي عبد الله محمّد بن محمود بن محمّد بن عبّاد العجلي الأصبهاني** (ت ٦٨٨هـ): شيخ الإسلام تقيّ الدِّين ابن تيميّة، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

١١٦. **شرح الرسالة التدمرية أو العقيدة التدمريّة** (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وبيان حقيقة الجمع بين القدر والشرع): الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمريّة، ط١، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

١١٧. **شرح الرسالة التدمريّة لابن تيميّة**: شرح الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد سليمان بن صالح الغصن، كنوز أسبيليّة للنشر والتوزيع.

١١٨. **شرح العقيدة السفارينيّة**: محمّد بن صالح العثيمين، قام بإخراجه ووضع حواشيه شباب مسجد سالم العلي، الكويت، ومؤسّسة الشيخ العثيمين الخيريّة، المدار الوطني للنشر.

١١٩. **شرح العقيدة الطحاويّة**: الإمام القاضي محمّد بن أبي العزّ الدمشقي (ت

٧٩٢هـ)، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدّم له الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط.

١٢٠. **شرح العقيدة الطحاويّة**: الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البرّاك، إعداد عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية، السعوديّة، ط٢، ١٤٢٩هـ.

١٢١. **شرح العقيدة الواسطيّة**: الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، خرّج أحاديثه واعتنى به سعد بن فوّاز الصّميل، إعداد فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار ابن الجوزي، السعوديّة ـ الدمام، ط٦، ١٤٢١هـ.

١٢٢. **شرح العقيدة الواسطيّة**: محمّد خليل هراس، دار الدرر السنيّة، السعوديّة، ط٦، ١٤٢٩هـ.

١٢٣. **شرح القصيدة النونيّة المسمّاة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**: ابن قيم الجوزية، شرح وتحقيق الشيخ محمّد خليل هراس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، ودار الإمام أحمد، ط١، ١٤٢٩هـ.

١٢٤. **شرح القواعد المُثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**: محمّد صالح العثيمين، خرّج أحاديثه وعلّق عليه أبو محمّد أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف وأصداء المجتمع.

١٢٥. **شرح غرر الفوائد**: الحاجّ ملاّ هادي السبزواري، طهران، ١٩٨١م.

١٢٦. **شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري**: عبد الله بن محمّد الغنيمان، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٣، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

١٢٧. **شرح كتاب الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة ومجانبة المخالفين**: ابن بطّة العكبري، شرح عبد الله الراجحي، مكتبة عباد الرحمن.

١٢٨. **شرح مختصر الروضة**: نجم الدِّين أبي الربيع سليمان بن عبد القويّ بن

عبد الكريم بن سعيد الطّوفي (ت ٧١٦هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد في السعوديّة.

١٢٩. **شرح مسلم**: يحيى بن شرف الحزامي الحوراني الدمشقي النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ م.

١٣٠. **الشريعة**: الإمام المحدّث أبو بكر محمّد بن الحسين الآجري (ت٣٦٠هـ)، دراسة وتحقيق د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدَّميجي، جامعة أمّ القرى ودار الوطن، الرياض، ط٢.

١٣١. **شيخ المضيرة أبو هريرة**: محمود أبو رية، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط٣.

١٣٢. **الصارم المسلول على شاتم الرسول**: تقيّ الدِّين ابن تيميّة، دراسة وتحقيق محمّد بن عبد الله بن عمر الحلواني ومحمّد كبير شودري، تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد والشيخ محمّد بن سعيد القحطاني، رمادي للنشر، مؤمن للتوزيع، السعوديّة، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، وطبعة المكتبة العصريّة، صيدا، تحقيق وتعليق محمّد محيي الدِّين الكاتب، ١٤١٥هـ.

١٣٣. **الصحاح**: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.

١٣٤. **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبَان**: الأمير علاء الدِّين علي بن بلبَان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، حقّقه وخرّج أحاديث شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٣٥. **صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير**: محمّد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ط٣، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٣٦. **صحيح مسلم**: أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (ت

٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٣٧. **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**: ابن حجر الهيثمي أحمد بن محمّد بن علي السعدي، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل الخراط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٣٨. **الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة**: الإمام شمس الدِّين أبي محمّد عبد الله محمّد بن الشيخ الصالح أبي بكر بن أيّوب بن سعد الشهير بابن قيّم الجوزية، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه د. علي بن محمّد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، دون تاريخ.

١٣٩. **طبقات الحنابلة**: أبو الحسين محمّد بن أبي يعلى الفراء البغدادي (ت ٥٢٦هـ)، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، جامعة أمّ القرى، مكّة، ومكتبة العبيكان.

١٤٠. **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى**: السيّد مرتضى العسكري، ط٦، ١٤١٣هـ.

١٤١. **عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث**: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيميّة، تحقيق الشيخ عبد العزيز السَّيروان، دار العلوم العربيّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٤٢. **العرش**: أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمّد بن خليفة التميمي، دار أضواء السلف، توزيع مؤسّسة الجريبي (السعوديّة)، ومكتبة الإمام البخاري (مصر)، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٤٣. **العظمة**: أبو الشيخ الأصبهاني، أبي محمّد عبد الله بن محمّد بن جعفر بن حيّان، جامعة بغداد، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م. (٢٧٤ ـ ٣٦٩هـ)، دراسة

وتحقيق رضاء الله بن محمّد بن إدريس المباكفوري، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.

١٤٤. **عقيدة الراسخين في العلم من الصحابة والتابعين والأئمّة المرضيّين في صفات ربّ العالمين**: سعود العثمان.

١٤٥. **عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أو الرسالة في اعتقاد أهل السنّة وأصحاب الحديث والأئمّة**: الإمام أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (ت٤٤٩هـ)، دراسة وتحقيق د. ناصر بن عبد الرحمن بن محمّد الجديع، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٤٦. **عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن**: حمود بن عبد الله بن حمود التويجري، دار اللواء، السعوديّة، ط٢، ١٤٠٩هـ.

١٤٧. **العلوّ للعليّ العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها**: أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دراسة وتحقيق عبد الله بن صالح البرّاك، دار الوطن، السعوديّة، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٤٨. **العلوّ للعليّ العظيم**: الذهبي الشافعي الأثري، دراسة وتحقيق عبد الله بن صالح البرّاك، دار الوطن، دون تاريخ.

١٤٩. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**: العلاّمة أبو محمّد بدر الدِّين محمود بن أحمد الحنفي العيني (ت ٨٥٥هـ)، ضبطه وصحّحه عبد الله محمود محمّد عمر، منشورات محمّد علي بيضون ودار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

١٥٠. **غربة الإسلام**: الشيخ حمود بن عبد الله التويجري (ت ١٤١٣هـ)، حقّقه وعلّق عليه عبد الكريم بن حمد التويجري، طُبع بإشراف أبناء الشيخ، دار الصميعي، السعوديّة، ط١، ١٤٣١هـ.

١٥١. **الغريب في القرآن والحديث:** محمّد الهروي صاحب الأزهري (ت ١٤٠١هـ)، تحقيق أحمد فريد، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعوديّة، ط٢، ١٤٢٨هـ.

١٥٢. **فتاوى الأئمّة النجديّة من شيخ الإسلام محمّد بن عبد الوهّاب إلى سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز،** تقديم الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، جمعه وأعدّه أبو يوسف مدحت بن حسن آل فراح، مكتبة الرشد، السعوديّة، ط٢، ١٤٢٨هـ .

١٥٣. **فتاوى الأستاذ الدكتور العلاّمة محمّد خليل الهراس:** جمع وترتيب عبد الكريم عبد المجيد الدرويش، دار طيبة.

١٥٤. **فتاوى الإمام عبد الحليم محمود،** دار المعارف، مصر، ط٣.

١٥٥. **الفتاوى الحمويّة الكبرى:** تقيّ الدِّين أبي العبّاس أحمد بن تيميّة، دراسة وتحقيق د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط٢، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٥٦. **فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء:** جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزّاق الدّويش، دار المؤيّد، الرياض، ط٥ ، ١٤٢٤هـ .

١٥٧. **فتاوى نور على الدرب:** عبد العزيز بن عبد الله بن باز مفتي عام المملكة العربيّة السعوديّة، إعداد عبد الله بن محمّد الطيّار ومحمّد بن موسى بن عبد الله الموسى، مدار الوطن للنشر، السعوديّة، ط١، ١٤٢٨هـ .

١٥٨. **فتاوى ورسائل الشيخ محمّد بن إبراهيم آل الشيخ:** جمع وترتيب وتحقيق محمّد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكّة المكرّمة، ١٣٩٩هـ، تصوير طبق الأصل عن الطبعة الأولى .

١٥٩. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري:** الحافظ أحمد بن علي بن حجر

العسقلاني (٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ)، عُني بإخراجها الشيخ عبد العزيز بـن عبـد الله بن باز، وقام بإكمال التعليقات بتكليف وإشراف منـه تلميـذه عـلي بـن عبـد العزيز الشَبْل، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثهـا محمّـد فـؤاد عبـد البـاقي، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٦٠. **فتح المعين**: حسن بن علي السقّاف، مكتبة الإمام النـووي، الأردن، ط ١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٦١. **فرقان القـرآن بـين صـفات الخـالق وصـفات الأكـوان**: الـشيخ سـلامة القضاعي الشافعي،دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦٢. **فضائل الصحابة**: أبو عبد الله أحمد بـن محمّـد بـن حنبـل، حقّقـه وخـرّج أحاديثه وصيّ الله بن محمّد عبّاس، دار ابن الجوزي.

١٦٣. **الفواكه العذاب في معتقد الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب**: الـشيخ حمـد بـن ناصر بن عثمان آل معمر، تحقيـق عبـد الـرحمن بـن عبـد الله التركـي، تقـديم الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركـي، مؤسّـسة الرسـالة، بـيروت، ط٢، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٦٤. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**: المحـدِّث عبـد الـرؤوف المنـاوي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م.

١٦٥. **قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمّة الإسلام الحنابلة**: عبـد العزيـز بـن فيصل الراجحي، تقديم الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، والكتـاب ردّ عـلى حسن بن فرحان المالكي في كتابه (قراءة في كتب العقائد).

١٦٦. **القواعد المُثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**: محمّد بن صالح بن عثيمـين، حقّقه وخرّج أحاديثه أشرف بن عبد المصود بن عبد الـرحيم، مكتبـة الـسنّة، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤ .

١٦٧. **قواعد كلّي فلسفي در فلسفه إسلامي** (القواعد الفلسفيّة الكليّة في الفلسفة الإسلاميّة) ـ فارسي ـ: غلام حسين إبراهيمي دنياني، طهران، ط٢، ١٩٨٧م.

١٦٨. **القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد**: عبد الرزّاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن القيم ودار ابن عفّان، القاهرة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٦٩. **القول المفيد على كتاب التوحيد**: شرح الشيخ محمّد بن صالح العثيمين، اعتنى به جمعاً وترتيباً وتصويباً، وَعزا آياته، وخرّج أحاديثه، ووضع فهارسه، وأشرف على طبعه د. سليمان بن عبد الله بن حمود أبا الخيل ود. خالد بن علي بن محمّد المشيقح، دار العاصمة، السعوديّة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٧٠. **الكافي**: **الأصول والروضة**، شرح جامع للمولى محمّد صالح المازندراني، مع تعاليق علميّة للميرزا أبي الحسن الشعراني، تحقيق علي أكبر الغفّاري، طهران، ١٣٨٤هـ.

١٧١. **الكافي**: محمّد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٨هـ.

١٧٢. **كتاب الأربعين في دلائل التوحيد**: أبو إسماعيل عبد الله بن محمّد بن علي بن محمّد الهروي، تحقيق وتعليق الشيخ الدكتور علي بن محمّد بن ناصر الفقيهي، دار الإمام أحمد، ١٤٢٧هـ.

١٧٣. **كتاب التوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد**: محمّد بن عبد الوهّاب، راجعه وقابله على أصوله مجموعة من الأساتذة، أشرف على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة في المملكة العربيّة السعوديّة، وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، كليّة الشريعة، دون تاريخ.

١٧٤. **كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ عزّ وجلّ**: أبو بكر محمد إسحاق بن

خزيمة، مكتبة الرشيد، الرياض، تحقيق: د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط٥، ١٩٩٤م

١٧٥. **كشف المشكل من حديث الصحيحين**: الإمام أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق الدكتور علي حسين البوّاب، دار الوطن، الرياض.

١٧٦. **اللآلئ البهيّة في شرح العقيدة الواسطيّة**: الشيخ صالح بن عبد العزيز محمّد إبراهيم آل الشيخ.

١٧٧. **لسان العرب**: جمال الدِّين أبو الفضل محمّد بن مكرّم بن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٦هـ.

١٧٨. **لسان الميزان**: الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ـ ٨٥٢هـ)، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، اعتنى بإخراجه سلمان عبد الفتّاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ومكتب المطبوعات الإسلاميّة، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٧٩. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**: الحافظ نور الدِّين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٨٠. **مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمّد بن صالح العثيمين**، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤٠٧هـ، والطبعة الأخيرة في ١٤١٣هـ.

١٨١. **مجموع فتاوى ومقالات متنوّعة**: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، جمع وإشراف د. محمّد بن سعد الشويعر، صادر عن رئاسة إدارة البحوث العلميّة والإفتاء، الإدارة العامّة، السعوديّة، دار القاسم، ١٤٢٠هـ.

١٨٢. **مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**: شمس الدِّين محمّد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر الجليل، دار طيبة، السعوديّة، ودار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

١٨٣. **مرآة العقول في شرح أخبار الرسول**: العلّامة شيخ الإسلام المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، إخراج ومقابلة وتصحيح: السيد هاشم الرسولي، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٨٤. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**، اعتنى بإخراجه الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الراشد، ناشرون.

١٨٥. **المستخرج من الأحاديث المختارة ممّا لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما**: الإمام ضياء الدِّين عبد الرحمن الحنبلي المقدسي (ت ٦٤٢هـ)، دراسة وتحقيق الأستاذ الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي، مكّة المكرّمة.

١٨٦. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: أبو عبد الله أحمد بن محمّد الشيباني (١٦٤ـ٢٤١هـ)، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط، ومحمّد نعيم العرقسوسي ومحمّد رضوان العرقسوسي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٨٧. **مسند الإمام الحافظ الدارمي** (ت ٢٥٥هـ): تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، الرياض.

١٨٨. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: أحمد بن محمّد بن علي المقري الفيومي، القاهرة، ط٢، ١٩٣٩م.

١٨٩. **مصطلح الحديث**: محمّد بن صالح بن عثيمين، مطبوع سنة ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٩٠. **مصطلحات في كتاب العقائد، دراسة وتحليل**: محمّد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٩١. **المصنّف**: الحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزّاق بن همّام الصنعاني (١٧٦ـ ٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.

١٩٢. **معالم الإسلام الأموي من القدح في العترة النبويّة الطاهرة إلى استباحتها**: العلاّمة السيّد كمال الحيدري، بقلم إبراهيم البصري، دار المرتضى، بيروت، ط١، ١٤٣٢ـ ٢٠١١م.

١٩٣. **المعجم الفلسفي للألفاظ العربيّة**: جميل صليبا، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت.

١٩٤. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**: محمّد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الإيرانيّة الثانية، طهران، ١٩٩٥م.

١٩٥. **معجم مقاييس اللّغة**: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، اتّحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٩٦. **مفردات ألفاظ القرآن**: الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداوودي، انتشارات ذي القُربى، قم، ط٣.

١٩٧. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**: الحافظ أبو العبّاس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، حقّقه وعلّق عليه مجموعة من الأعلام، دار ابن كثير ودار الكلم الطيّب، دمشق ـ بيروت، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٩٨. **المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيميّة**: الشيخ عبد الله الهروي (المعروف بالحبشي)، دار المشاريع، بيروت، ط٧، ١٤٢٨هـ.

١٩٩. **مقالة التشبيه وموقف أهل السنّة منها**: جابر بن إدريس بن علي أمير، دار

أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٠٠. **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**: أبو حامد الغزالي، تحقيق الدكتور فضلة شحادة،دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

٢٠١. **الملل والنحل**: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩ـ ٥٤٨)، تحقيق محمّد سيد گيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٠٢. **المنتخب في مسند عبد بن حميد**: تحقيق وتعليق أبي عبد الله مصطفيبن العدوي، دار بلنسيه، السعوديّة، ط٢، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٢٠٣. **المنح المكيّة في شرح الهمزيّة**: شهاب الدِّين ابن حجر الهيثمي (ت ٩٧٤هـ)، دار المنهاج، ط٢، ١٤٢٦هـ .

٢٠٤. **منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدريّة**: تقيّ الدِّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة: تحقيق الدكتور محمّد رشاد سالم، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٠٥. **منهج شيخ الإسلام ابن تيميّة في تقرير عقيدة التوحيد**: إبراهيم بن محمّد بن عبد الله البريكان، دار ابن القيم، السعوديّة، ودار ابن عفّان، مصر، ط١، ١٤٢٥هـ.

٢٠٦. **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**: محمّد علي التهانوي، تقديم وإشراف د. رفيق العجم.

٢٠٧. **الميزان في تفسير القرآن**: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة إسماعيليّان (تصوير على الطبعة اللبنانيّة)، ط٣، ١٩٧٤م.

٢٠٨. **نتيجة النظر في نخبة الفكر**: الحافظ كمال الدِّين الشمّي القسطنطيني (٨٢٠هـ)، اعتنى به مراد بن خليفة سعيدي، مكتبة دار المنهاج، الرياض،

ط١، ١٤٣١هـ.

٢٠٩. **نقض عقائد الأشاعرة والماتريديّة**: خالد بن علي المرضي الغامدي، دار أطلس الخضراء، السعوديّة، منشورات مكتبة الملك فهد الوطنيّة.

٢١٠. **نهاية الحكمة**: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

٢١١. **النهاية في غريب الحديث**: أبو السعادات المبارك بن محمّد الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناجي، مؤسّسة إسماعيليّان، إيران، ط٤، ١٣٦٤هـ. ش.

٢١٢. **نهج البلاغة**: الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ضبط نصّه، وابتكر فهارسه العلميّة الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧م.

٢١٣. **الوهّابية والتوحيد**: علي الكوراني، دار السيرة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ.

٢١٤. **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى** (آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال): الإمام أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن أيّوب بن القيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١هـ)، تحقيق عثمان جمعة ضُميرية، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكّة، ط١، ١٤٢٩هـ.

٢١٥. **الهداية الربّانيّة في شرح العقيدة الطحاويّة**: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، دار التوحيد، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ.

٢١٦. **الهداية في الأصول والفروع**: الشيخ محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه المعروف بالصدوق، مؤسّسة الإمام الهادي، قم، ١٤١٨هـ.

٢١٧. **هدى الساري مقدّمة فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، ١٤٢١هـ.

فهرس الكتاب

مقدمات تمهيدية

(١)

مكانة التوحيد في الفكر الديني

(٢)

أقسام التوحيد الذاتي

(٣)

اتجاهات في معرفة الله تعالى

(٤)

معرفة الصفات الإلهية

ومواقف المدارس الإسلامية منها

أصول وأركان الاتجاه التجسيمي

الركن الأوّل

أنّ الله تعالى له حدّ

الركن الثاني

أنّ الله تعالى له حيّز وحجم وجهة

الركن الثالث

أنّ الله تعالى له جسم

الركن الرابع

أن الله تعالى له وزن وثقل

الركن الخامس

أن الله تعالى له صورة

ما صدر للسيد كمال الحيدري

١. **اللباب في تفسير الكتاب** (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).
٢. **أصول التفسير؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين.**
٣. **تأويل القرآن؛ النظرية والمعطيات.**
٤ ـ ٥. **معرفة الله**. بقلم: طلال الحسن (١ـ٢).
٦. **الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه**. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٧ ـ ٨. **المعاد؛ رؤية قرآنية**. بقلم: خليل رزق. (١ـ٢).
٩ ـ ١٠. **التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته**. بقلم: جواد علي كسّار. (١ـ٢).
١١. **بحث حول الإمامة**. حوار، بقلم: جواد علي كسّار.
١٢. **الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.**
١٣. **العرفان الشيعي؛ رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة.** بقلم: الشيخ خليل رزق.
١٤. **العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني**. بقلم: محمّد القاضي.
١٥. **يوسف الصدّيق؛ رؤية قرآنية**. بقلم: محمود الجياشي.
١٦. **فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل**

الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.

١٧ ـ ٢٠. **الدروس (شرح الحلقة الثانية) (١ـ٤)**.

٢١. **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه**. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.

٢٢. **الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه**. بقلم: محمود الجيّاشي.

٢٣. **فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية**. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٢٤. **المُثُل الإلهيّة؛ بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون**. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

٢٥. **التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس**.

٢٦. **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**؛ ويشمل الرسائل التالية:

- التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
- نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
- المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
- منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
- خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.

٢٧. **بحوث في علم النفس الفلسفي**. بقلم: عبد الله الأسعد.

٢٨. **التفقّه في الدين**. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

٢٩. **مراتب السير والسلوك إلى الله**. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

٣٠ ـ ٣١. **شرح نهاية الحكمة؛ المرحلة الثانية عشرة، الإلهيّات**

بالمعنى الأخصّ. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (١ـ٢).

٣٢. **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**.

٣٣ ـ ٣٤. **شرح بداية الحكمة**. بقلم: الشيخ خليل رزق (١ـ٢).

٣٥. **التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية**.

٣٦. **عصمة الأنبياء في القرآن**. بقلم: محمود نعمة الجياشي.

٣٧. **معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي**. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٨. **المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري**. بقلم: د. طلال الحسن.

٣٩. **المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري**. بقلم: طلال الحسن.

٤٠. **بحوث عقائدية** (١ـ٣).

- العرش والكرسي في القرآن الكريم
- مراتب العلم الإلهي وكيفية وقوع البداء فيه
- التوحيد أساس جميع المعارف القرآنية

٤١. **بحوث عقائدية** (٤ـ٦).

- الأسماء الحسنى في القرآن الكريم
- رؤية الله بين الإمكان والامتناع
- صيانة القرآن من التحريف

٤٢. **الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة**. بقلم: الدكتور علي العليّ.

٤٣. **الإعجاز بين النظرية والتطبيق**. بقلم: محمود الجياشي.

٤٤. **لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي)**.

٤٥ ـ ٤٦. **دروس في الحكمة المتعالية (١ـ٢)**.

٤٧ . علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٤٨ ـ ٤٩ . كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد: الدكتور حميد مجيد هدّو (١ـ٢).

٥٠ . الولاية التكوينية؛ حقيقتها ومظاهرها. بقلم: علي حمود العبادي.

٥١ ـ ٥٢ . الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ). بقلم: الشيخ قيصر التميمي. (١ـ٢).

٥٣ . العقل والعاقل والمعقول؛ شرح المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة. بقلم: الشيخ ميثاق طالب.

٥٤ . كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة، الجزء الأوّل. بقلم: عبد الله الأسعد.

٥٥ ـ ٥٧ . شرح الحلقة الثالثة، للشهيد محمّد باقر الصدر؛ القسم الأوّل. بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي (١ـ٣).

٥٨ ـ ٦٣ . شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الثاني: الأصول العملية. بقلم: الشيخ علي العبادي (١ ـ ٦).

٦٤ـ ٦٨ . شرح كتاب المنطق؛ للعلامة الشيخ محمّد رضا المظفّر. بقلم الشيخ نجاح النويني (١ـ٥).

٦٩ . شرح الحلقة الأولى؛ للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره. بقلم: الشيخ سعد الغنامي.

٧٠ . دروس في علم الإمام. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٧١ . دروس في التوحيد. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٧٢ ـ ٧٤. **منطق فهم القرآن**. بقلم: د. طلال الحسن (١ـ٣).

٧٥. **معالم الإسلام الأموي**. بقلم: علي المدن.

٧٦. **السلطة؛ وصناعة الوضع والتأويل**. بقلم: علي المدن.

٧٧. **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته) ج١.

٧٨. **موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي/ ١). بقلم: الشيخ ميثاق العسر.

٧٩. **منكر الضروري؛ حقيقته شروطه حكمه** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي/ ٢). بقلم: ميثاق العسر.

٨٠. **هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي/ ٣). بقلم: ميثاق العسر.

٨١. **كتاب الزكاة** (فتاوى فقهية/ ١).

٨٢. **خمس أرباح المكاسب** (فتاوى فقهية/ ٢).

٨٣. **مختارات من أحكام النساء** (فتاوى فقهية/ ٣).

٨٤. **المنتخب في مناسك الحجّ والعمرة** (فتاوى فقهية/ ٤).

٨٥. **مشروع المرجعية الدينية وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري** (نخبة من الباحثين).

٨٦. **التوبة؛ دراسة في شروطها وآثارها**.

٨٧. **مقدّمة في علم الأخلاق**.

٨٨. **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق**. بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.

٨٩. **مفهوم الشفاعة في القرآن**. بقلم: محمّد جواد الزبيدي.

٩٠. **في ظلال العقيدة والأخلاق** (مجموعة الكتب الأربعة أعلاه).
٩١. **مدخل إلى الإمامة.**
٩٢. **الدعاء إشراقاته ومعطياته.** بقلم: الدكتور طلال الحسن.
٩٣. **الاسم الأعظم** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ١).
٩٤. **الغلوّ** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٢).
٩٥. **البداء، وكيفية وقوعه في العلم الإلهي** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٣).
٩٦. **القضاء والقدر، وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٤).
٩٧. **إبداعات العلامة الحيدري، في المنهج والتوحيد والإمامة** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٥)
٩٨. **صيانة القرآن من التحريف** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٦).
٩٩. **أولويات منهجية في فهم المعارف الدينية** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٧).
١٠٠. **مناسك الحجّ** (فتاوى فقهية/ ٥). إعداد وتنظيم: الشيخ أحمد الشيباني.
١٠١. **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته) ج٢.
١٠٢. **التوحيد عند الشيخ ابن تيميّة.**
١٠٣. **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته) ج٢.

بحوث ودراسات في طور الطباعة:

١٠٤ـ ١١٠. بحوث في فقه المكاسب المحرّمة (١ـ٧). بقلم: الشيخ نجاح النويني.

١١١. كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة، الجزء الثاني. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

١١٢ـ١١٥. شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الأوّل. بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي: الأجزاء: ٤ و٥ و٦ و٧.

١١٦. شرح الأسفار؛ الإلهيات بالمعنى الأعمّ، الجزء الثالث. بقلم: الشيخ قيصر التميمي.

١١٧ـ١١٨. شرح نهاية الحكمة، العلة والمعلول (١ـ٢).

١١٩ـ١٢٠. العلم الإلهي، دراسة في حقيقته وأقسامه ومراتبه (١ـ٢). بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

١٢١. بحوث في فقه عقد البيع، بقلم: سيد زيد البطاط.

١٢٢. النبوّة والمعاد في مباحث العلّامة كمال الحيدري، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية التربية، ابن رشد، قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية، قدّمها: محمّد عيدان محمّد عليوي، بإشراف: الأستاذ الدكتور ثائر محمّد عبد الأئمّة الدباغ.

١٢٣. رسائل فقهية، تقريراً لأبحاث المرجع الديني سماحة السيد كمال الحيدري، بقلم: مجموعة من الفضلاء.